قواعد الترجیح

[illegible]

۲

6

اعلم ان الغرض من هذه الرسالة الموسومة بقواعد التوحید [illegible]

[illegible]

شارح قواعد التوحید را که مفصل احتمال داده [illegible] صاین الدین نام محمد [illegible]
در کشف الظنون در شارح های قواعد التوحید ذکر نمی کند که عبارت از شرح است و جمله در قواعد التوحید و در شرح [illegible]
کر [illegible] دارد و [illegible] صائن الدین نامی است و [illegible] دارد قواعد التوحید در فن ذکر باشد
باجمله شارح این قواعد التوحید ازنواده مرحوم صدر الدین محمد ترکه [illegible] است چنانکه در اول این شرح می کوید
قوله و [illegible] الرساله التی صنفها مولای و جدی اوحد المشهور بترکه قدس سره و صائن الدین علی بن محمد
بن محمد الترکه است مؤلف قواعد التوحید نیز چنانکه در فوق ذکر شد
وصائن الدین از فضلای عهد شاهرخ بن امیر تیمور بوده و صاحب تالیفات زیاد است از آن جمله کتابی در علم حروف نوشته
[illegible] شرف الدین یزدی در عهد امیر تیمور و تصاحب ظفر و [illegible] و نوشته نزد فرزندان و اعمال امیر تیمور بوده
[illegible] می رسید [illegible] مولانا حسین میبدی می نویسد که صاین الدین در یزد و [illegible] بوده و کعبه روز
[illegible] و عقیده او که در نظر اهل شرع درست نیامده او را تکفیر کردند شاهرخ [illegible] و در عهد شاهرخ
بن امیر تیمور در سنه ۸۳۰ در آنجا مرحوم شد باجمله صاین الدین عالم عارف واحد شخص خود بوده
[illegible] شرح نائیه شیخ ابن فارض نوشته و شرحی بر فصوص الحکم و رساله در شق القمر و تحقیق [illegible]
فقره که در وحدت وجود [illegible] را او بر او نوشته دیگران در این باب [illegible]
[illegible] ان [illegible] شیخ [illegible]
[illegible] (حرره [illegible])

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

وعليه نتوكل اللهم ايدنا من عندك وافض علينا من فضلك وانشر علينا من بركاتك

الحمد لله الذي جعل مكامن ظلال مجالي انوار جلاله تفصيلا لما اجمل من الاحكام

وصير صور تجلياته مشارق شموس المعاني تجميلا لما عم من الانعام فاصبح

لعباده من اهل وداده ولاهل عناده من ذوي بعاده مطالع طوالع المعارف

ومغارب طلائع العوارف اسعافا لما عبر عنه لسان الاستعداد من المرام

من باطن ليس لخفائه سبب سوى غاية الظهور بنيرات منصاته وما يستوجبه

من لوامع الاضواء ظهور الانوار بالاكمام وجل شانه من ظاهر لا علة لظهوره

غير توغل كنهه في بطائن حجبه وما يستدعيه من غياهب الظلام فباطن لا يكاد يخفى

وظاهر لا يكاد يبدو وتم الصلوة والسلام على محمد مطلع تباشير فجر كل خير ومفتتح تمام وزمام

فواتح كل فتح ومختتم كل ختام ذلك هو النور الساطع الذي لا يشوبه شوائب

الفيء ولا غوائل الغمام شعر لا ترم في شمس ظلا سوى فهي شمس وهي ظل

وهي فيء وعلى آله واصحابه مشكوة شمل كل شتات ومصباح جمع كل ظلام

وبعد فان مسئلة التوحيد حسبما حققه المشاهدون وطبق ما شاهده

المحققون من اولي الكشف والعيان مما لم يهتد اليه الى الآن نظر ذوي العقول ٣

بمشاغل الحجج والبرهان الا من ايده الله بنور منه ووفقه بهدايته اليه من الحائزين

منهم مرتبتي الاستدلال العقلي والشهود الذوقي الفائزين بمنقبتي العلم

العلي والكشف الالي الذين خلصهم الله تعالى عن مضائق المقدمات من نتائج

والبراهين الى افضية الواردات الكشفية والمخاطبات العيانية بحسن متابعة

الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين الذين هم روابط رقائق الحقائق من عين

الجمع الى محل التفصيل ووسائط نزول المعاني من سماء القدس الى مقام

التنزيل سيما من ناسي منهم اسوة حسنة بالاول منهم وجودا ورتبة الآخر منهم

زمانا وبعثة الذي هو غاية الغايات وآثاره المنيعة مورد الكمالات ومنبع السعادات

عليه وعلى آله افضل الصلوة واكمل التحيات ولذا ترى امته الشريفة اذا

حاولوا تحقيق معاني التوحيد وفقوا بين البراهين العقلية والنقلية والتمسوا تطبيق

ما لا يقدر عليه المزيد حيث يدفعوا شبهات بعض الفلاسفة القاصرين عن

ما افادهم النظر الصحيح لما انزل عليهم النص الصريح وكذلك في سائر العلوم الحقيقية

والمعارف اليقينية قد بينوا مواقع خللهم واظهروا مواضع زللهم بما يستبان

منه محل اللبس وتميز به السهى من الشمس كل ذلك انما هي مقتبسة من مشكاة

لئلا اوهم بل شتته اعرفها من احرم هذا وان زماننا هذا قد بلغ منتهى كماله واستوى

دوحة اقباله وحان اوان اجتناء ثماره وكشف القناع من مخدرات ابكاره

بما استنارت على صفحات ايامه من الآثار الموعودة في الكتب المنزلة السماوية

والزبر الكشفية العالية ولا مرية ان لا يتخذ بالاتصال اليه الا الاكابر الابعد ان تياض

نفوسهم بالرياضات المتعبة الشاقة مدى الليالي والايام قد صار مضغة

٤ للخاص والعام وما كان فشاره افتى باهراق دمه الكبار فقد اصبح في الاشتهار
كالشمس في رابعة من النهار وبالجملة لا يمكن للكل ان يطووا مراحل طواه الا بعد
خلع النعلين ولا لاحد ان يحوم حول حماه الا بانطواء المقدمين بل بالانخلاع
عن القوتين فكيف يسمع اسراره من شركهما ويقتنص نوافر دقائقه من رقائق نقدهما
واشتراكهما اقتناص شوارد حقائقه من حبائل ادراكهما فاق اللبيب بقوتي الوهم
والعقل وترتب مدركاتهما بما يناسب هذه الاحيان والاوقات وصل اليه وعثر
عليه وصوله الى اجلى اليقينيات وعثوره على اول البديهيات شعر كم دا الملوح
بالشعبين من العلم والامر اوضح من نار على علم على ان المختار عند الصدر
الاول من الحكماء الذين هم من جملة الاصفياء والاولياء على ما اخبر عنه المؤرخون
كاغاثاذيمون المدعو بلسان الشريعة بلقمان وهرمس الهرامسة المدعو بادريس
وفيثاغورث المدعو بشيث وافلاطون الالهي ليس الا هذا لكن المتاخرين من اصحاب
المعلم الاول اعني المشائين لما قصروا طريق الاستفاضة واستعلام الحكمة بحجة
على الحجة المحنة(?) والبحث المحض حجزهم حجب الشبهات المظلمة الناشئة مما سلكت
عليه مناهجهم من القواعد الجدلية عن ان يتفطنوا لما هو الحق في تلك المسئلة
الجليلة والذي يقضى منه العجب ان من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق
انما جاء بالحاق منع ونقض فاصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات مجموعة من
ظلمات بعضها فوق بعض فما تخلص عن دياجيرها الا الاقلون وما ظلمهم الله ولكن
كانوا انفسهم يظلمون واما الرسالة التي صنفها مولاي وجدي ابو الحامد المشتهر
بتركه قدس الله سره فانها مع جلالها(?) مشتملة على البراهين القاطعة والحجج الساطعة
على اصل المسئلة وفق ما ذهب اليه المحققون قد بالغ في دفع تلك الشبهات

بلطائف

بلطائف بيانه وبذل الجهد في اماطة تلك الاذيات بمكانس تبيانه بحيث ٥
لا يبقى لمن له ادنى دربة في العقليات شائبة خدشة فيما هو الحق من تلك اليقينيات
لكن لبعد غوره في الحكميات وعلو طوره في البرهانيات قد قصرت فهوم اكثر المستفيدين
عن مرامي مقاصده المنيفة وعجزت مدارك سائر المسترشدين عن مباني
فوائده الرفيعة فحاولت حين مذاكرتي مع بعض المشاركين في التحصيل من خلص
الاخوان ان اكشف قناع الايجاز عن وجوه مخدرات تلك العبارة باوضح بيان
تعميما لفوائدها المنيفة وتتميما لعوائدها الشريفة مشيرا الى معظم اصول اهل الكشف
وامهات قواعدهم مومئا الى معاقد تلك المباحث وكليات مقاصدهم حافظا
للالفاظ المتداولة بينهم وعباراتهم مراعيا للمناسبات المعتبرة بين مصطلحاتهم
ومستعاراتهم حذرا من ان يفهم خلاف المراد فيفضي الى الخبط في البحث والنقد(?)
وقد سميته بعد فراغه بكتاب التمهيد في شرح قواعد التوحيد على اني في فترة شاغلة
عن طريق المباحثة واشتغال صارف عن المطالعة والتحصيل والقال فالمرجو
من العاثر على ما يرى من السهو ان يسبل عليه ذيل العفو عصمنا الله واياكم عن طرق
الغرور والاباطيل وهدانا واياكم سواء السبيل وسقانا من المشرب الخاص
المحمدي عليه وعلى آله من الصلوات افضلها وانماها ومن التحيات اشملها
واعمها ما روي الغليل ثم انه لما كان سوق الكلام في هذه الرسالة انما هو على
مساق اهل الاستدلال ناسب ان نصدر الكلام بمقدمة مبنية لتصور ما فيه
على سبيل الاجمال مميزة بين ما يختص بهذا العلم من الموضوع والمبادي
والمسائل تاسيا بهم وجريا على عادتهم في تقديم هذا المقال وبعد ذلك
نشرع في تحرير مقاصد الرسالة وتبيين فوائدها ان شاء الله وحده العزيز

اما المقدمة فاعلم ان العلم المبحوث عنه ههنا لما كان اعلى العلوم مطلقا يجب ان
يكون موضوعه اعم الموضوعات مفهوما بل اتم المفهومات حيطة وشمولا وابينها معنى
واقدمها تصورا وتعقلا لما تقرر في البرهان ان علو العلوم بحسب عموم الموضوع
وشمول حيطته فالعلم انما يكون اعلى مطلقا اذا كان موضوعه اعم مطلقا بالنسبة
الى ساير الموضوعات حتى تكون موضوعات جميع العلوم من جزئياته فلئن قيل
انما يلزم ذلك لو وجب ان يكون موضوع السافل اخص من موضوع العالي
وليس كذلك لجواز كونه مباينا كالموسيقى بالنسبة الى الحساب فانهم صرحوا
بانه تحته مع تباين موضوعهما بالذات قلنا يجب ان يكون موضوع السافل تحت
موضوع العالي واخص منه اما بذاته او بحيثية المبحوث عنها والا لا يكون سافلا وعلم
الموسيقى انما جعل تحت الحساب باعتبار حيثية فان النغم المبحوث عنها
فيه وان كانت من الكيفيات المباينة لمطلق الكم لكن لا يصير موضوعا للموسيقى
الا اذا عرضت لها عوارض من باب الكم المنفصل فهو بهذه الحيثية يكون تحت
الحساب ضرورة لا يقال لو كفى هذا في تحقق النسبة ههنا لم يلزم ان يكون موضوع
الاعلى اعم بالذات لجواز ان يكون عمومه باعتبار حيثية اللاحقة فلا يتم ادا البيان
لانا نقول بعد المساعدة على الملازمة ان الحيثية ههنا ليست خارجة عن الموضوع
بل نفس مفهومه فالعموم بالذات ح لازم على التقديرين فان قلت لو كان حيثية
الموضوع ههنا نفس مفهومه وطبيعته يلزم ان يكون البحث فيه عما يلحق الوجود من حيث
انه وجود فيكون بحثه مقصورا على ما لا يكون في وجوده وحده محتاجا الى المادة
فالبحث عنه انما يكون عما يلحقه من الحيثية الخاصة به والا فلا يكون بحثا عنه وح يكون
هذا هو العلم المسمى بعلم ما بعد الطبيعة لا غير قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود

الماخوذ ههنا موضوعا هو الوجود المجرد المطلق واما اذا كان هو مطلق الوجود
بدون اعتبار الاطلاق معه من حيث هو كذلك فلا شك ان ساير الخصوصيات
والجزئيات مادية كان او غير مادية يكون مندرجة فيه كما سيجيء بيانه على التفصيل
فان قلت هذا غير موافق لما علم من تصفح كلامهم فان شيخ المشائين قد صرح
في الفصل الثاني من الهيات الشفا ان الموجود بما هو موجود امر مشترك بين
المقولات وانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة قلنا ان الموجودية المشتركة
بالمعنى الذي جعل به موضوعا للصناعة وان شملت جميع المقولات من حيث انها
عارضة اياها لكن خصوصيات كل منها وحيثياتها ليست داخلة فيها ولا صادقة
عليها بما هو هو عندهم فيكون بالحقيقة هو المعنى المجرد دون المعنى الذي جعل موضوعا
لهذا العلم فانها بهذا المعنى نفس حقيقة الخصوصيات وعين تلك الحيثيات
اذ تلك انما هو صور تعينها المتمايزة بمجرد النسب والاضافات وصنوف الاعتبارات
على ما ستطلع عليه ان شاء الله فاذا عرفت هذا عرفت ان الفرق بين هذا العلم الاعلى
والعلم الالهي المسمى بما بعد الطبيعة كالفرق بين المطلق والمقيد ثم لما تقرر بحكم
الحصر العقلي انه ليس ولا واحد من المفهومات الا وهو مندرج تحت موضوع احد
من العلوم الثلاثة اعني العلم المنسوب الى الطبيعة وما بعدها والمتوسط بينهما
المدراج موضوع ما هو الاعلى من تلك العلوم تحت موضوع هذا العلم ظهر وجوب
عمومه بالنسبة الى ساير المفهومات مطلقا ووجوب كونه ابينها معنى واقدمها تصورا
ايضا ضرورة انه لو كان من المفهومات ما هو ابين منه يلزم ان لا يكون هو اعم
المفهومات مط والا يلزم ان يكون الخاص ابين من العام وذلك محال واذا
ظهر اندراج ساير الموضوعات تحت موضوع هذا العلم علم حكم ساير المسائل

٨ والمبادي التي هي احكام الموضوع ومبينات تلك الاحكام واذا عرفت
هذا فاعلم ان التعبير عما يصلح لان يكون موضوعا لهذا العلم من المعنى المحيط والمفهوم
الشامل الذي لا يشذ منه شيء ولا يقابله شيء عسير جدا فلو عبر عنه بلفظ الوجود المطلق او الحق
اما ذلك تعبير عن الشيء باخص اوصافه الذي هو اعم المفهومات ههنا اذ لو وجد
لفظ يكون ذا مفهوم محصل اشمل من ذلك وابين لكان اقرب اليه واخص به وكان
ذلك هو الصالح لان يعبر به عن موضوع العلم الالهي المطلق لا غير ثم انه ليس بين
الالفاظ المتداولة ههنا شيء احق من لفظ الوجود بذلك اذ معناه اعم المفهومات
حيطة وشمولا وابينها تصورا واقدمها تعقلا وحصولا لوجهين اما الاول فلان
تحقق معنى نسبة العموم والخصوص راجع الى ان المتصف باحد الحصولين من افراد
الخاص مندرج في المتصف بذلك الحصول من افراد العام دون العكس وبين
ان كل مفهوم لا يتحقق عموم المفهومات الا بعد اتصافه باحد قسميه لا بد وان يكون
ذلك المفهوم مطلقا اعم المفهومات ضرورة واما الثاني فلان معنى كون الشيء
بينا او غير بين بينا راجع الى عدم احتياجه في الاتصاف باحد الحصولين والوجود
الى واسطة والى احتياجه اليها فاذن ما يكون في الاتصاف المذكور مسبوقا بغيره و
محتاجا في ذلك النسبة الاضافية التي بينهما الى واسطة يكون بعيدا عن الحصول المذكور
ويقال انه غير بين ويتفاوت البعد بحسب قلة الوسائط وكثرتها وما لا يكون في الاتصاف
المذكور مسبوقا بغيره ولا محتاجا فيه الى واسطة بل له الاتصاف بالحصول المذكور
اولا وبالذات يكون قريبا منه ويقال انه بين وبين ان كل ما يكون نسبة القرب
منه يوجب ان يكون المنتسب اليه ونسبة البعد عنه يستدعي ان بيناه
يكون غير بين لا بد وان يكون ابين المفهومات والا لم تكن تلك النسبة من افراده موجبا

موجبة

موجبة للتبيين ولا عدم مهما امتناعه على انه اقرب المعاني بالنسبة الى المبدأ فانه
ما من شيء يتحقق بنفسه او بشيء آخر الا وتكون مقارنته اياه ولا يكون حصوله في نفسه
او بشيء الا بعد حصول ذلك المعنى له وتحققه به ولهذا تجد ذلك اللفظ اظهر دلالة
واكثر مداولة في عبارات المحققين عند ارادتهم اياه من سائر الاسماء والالفاظ
فلئن قيل الموضوع في كل علم على ما تعارف بينهم هو ما يبحث في ذلك العلم عن اعراضه
الذاتية الخاصة به اي المحمولات الخارجة عن ذات الموضوع اللاحقة اياه اما لذاته
او لما يساويه جزءا كان او خارجا ولا شك ان صدق ما حمل ههنا على الموضوع من
الاسماء والحقائق لا يمكن ان يكون على سبيل اللحوق فان ذلك الموضوع نفس
الاسماء والحقائق على ما قلتم ولا شيء بخارج عنه اصلا سلمناه لكن يمتنع ان
يكون ذلك اللحوق لذاته او لامر يساويه والا يلزم انفكاك شيء من تلك اللواحق
عن الموضوع العام فالعام لا يكون عاما بالنسبة الى محمولات مسائله فلا يكون جعله
موضوعا اولى من غيره من المفهومات المساوية له وايضا قد تقرر على قواعد اهل التحقيق
ان الاسماء والحقائق كلها انما هي مقتضيات الذات لا يمكن ان يتخلف عنها اصلا
فكيف يتصور عموم ما دل عليها واحاطتها بالنسبة الى تلك الحقائق والاسماء
قلنا ان ههنا مقدمة لا بد من الاطلاع عليها اولا وهي ان كل مفهوم انما يتصور
عمومه بالقياس الى الجزئيات المندرجة تحته لكن لتلك الجزئيات اعتباران
احدهما من حيث صدق ذلك المفهوم الكلي عليها بما هو هو واشتماله على كلها وهذا
الاعتبار ليست شيئا زائدا على نفس ذلك المفهوم اصلا والآخر من حيث
حقائقها الامتيازية وخصوصياتها النسبية الاعتبارية التي بها يمتاز
كل منها عما عداه وبهذا الاعتبار ليست نفس ذلك المفهوم ولا داخلة فيه

بل انما هي من الامور الخارجة عنه اللاحقة اياه لذاته وذلك لان خصوصية المعنى
المحيط التي بها يمتاز عن سائر ما عداه انما هي الشمول والاحاطة ولا شك ان
هذه الخصوصية انما يقتضي لموقية المعنى المحيط لسائر المفهومات وعدم ممانعتها بشيء
من الخصوصيات المتقابلة المتباينة بعضها مع بعض على ما هو مقتضى طبيعة الاحاطة
والشمول كما ستطلع عليه وهذا ايضا سر ما نسمعه من ائمة التحقيق يسمون الهوية
المطلقة مجمع الاضداد ولهذه الدقيقة مواضع يقع في هذه الرسالة فليكن على
ذكر من المستبصرين فاذا تقرر هذا ظهر ان تلك الاسماء والحقايق بهذا الاعتبار
من اللواحق التي تصلح لان يكون مبحوثا عنها في الفن كما ان لموضوعها بذلك الاعتبار
صالح للموضوعية ومساواتها للموضوع لو سلمت لا ينافي موضوعيته لتلك الاسماء
والحقايق كما في الخواص واللوازم المساوية بالنسبة الى الحقايق النوعية ثم ان
اقتضاء الذات جميع الاسماء بنفسها واشتمال كل منها على الذات بجميع اعتباراتها
وان كانت مقررة عندهم لكنها انما تختلف بحسب ظهور احكامها في القوابل فانه قد
يكون الغالب منها بحسب ظهور احكامها في بعض المظاهر اسما كليا وقد يكون
اسما جزئيا ويكون ذلك الغالب هو الظاهر النعت له دون غيره من الاسماء
فان احكامها مستهلكة تحت حكم اسمه كما في الطبايع المركبة عند حكمنا بانها حارة
او باردة واذا تقرر هذا ظهر انه لا يلزم من اقتضاء حقيقة في نفسها اسما وعدم
انفكاكه عنها في الوجود ان يكون ذلك الاسم ظاهر احكامه في جميع صور تعيناتها
ناعتا اياها في الكل واما مباديه المختصة به فالتصورية منها هي تصور امهات
الحقايق اللازمة للوجود الحق سبحانه المسماة عند القوم بالاسماء الذاتية
وما يليها من اسماء الصفات ثم اسماء الافعال واسماء النسب والاضافات

الواقعة بين كل منها والتصديقية منها هي الحكم عليها بثبوتها في نفسها او بثبوت
بعض لوازمها لها فلئن قيل يجب ان يكون المبادي اما بينة بنفسها او مبينة
في العلم الاعلى او الاعلى من هذا العلم على ما تقرر قلنا طريق استعلام المبادي
على ما تقرر وهي الحقايق المذكورة في هذا العلم ايضا انما هو باحد الوجهين اما بظهور آثارها
في العالم ومشاهدة العارف بتلك بتلك الآثار والاحكام حسا وعقلا او حدسا
وكشفا وتعلمه منها وهو بمنزلة البينة في العلوم الرسمية واما باخذها عن صاحب
كشف اعلى واتم منه كالكمل من الانبياء والاولياء وذلك بمنزلة المبينين في العلم
الاعلى لا يقال انما يصح ذلك لو كان عندهم ميزان يتميز به صحيح ما يختص بذلك العلم
عن غيره كما هو في سائر العلوم النظرية حتى يؤخذ ما يؤخذ من تلك العلوم معتبرا بالمعيار
الصحيح والا فلا تعويل في العلوم الحقيقية على ما حصل منها بمجرد التقليد لانا نقول ممنوع
انه ليس عندهم آلة كذلك فانه قد ثبت عند المحققين من اهل الكشف ان لله بحسب
كل شخص ووقت ومرتبة ميزانا يناسبه ولذلك تجدهم يظهرون للشخص من تلك الحقايق
ما يخفون عن آخر ويخفون عنه في وقت ما يظهرون له في وقت آخر ولولا ذلك
ما يتمكن للانسان من التفرقة بين الالقاء الصحيح الالهي وبين التسويل الفاسد الشيطاني
واما المسائل منها فهي عبارة عما يتبين به متعلقات هذه الحقايق والاسماء
من المراتب والمواطن وتخصيص كل منها بموطنه المختصة فان لكل اسم موطنا يختص به
وهذا هو المراد بتوقيفية اسماء الله تعالى على قواعدهم وبيان تفصيل احكامها
ونسبها المخصوصة بكل منها فان قلت المسئلة في كل علم انما يطلق على ما يبرهن
عليه في ذلك العلم فحيث لا برهان كيف يتصور المسئلة قلت البرهان انما هو
تاليف المبادي اليقينية من البينة او المسلمة بحيث ينساق الى الحكم المطلوب المسمى

بالمسئلة واذ قد عرفت فى هذا العلم ما هو بازاء الفقر من المذكور من من الكتاب
فاحصل قواعد يتالف منها عند استحصال المطالب العلمية والمعارف الحقيقية يكون
مستندة على ان هذا كله انما هو قواعد مصطلحة العلوم الرسمية الجزئية المقيدة فلا يلزم
انطباقها على العلم الكلى المطلق لما بين من مباينة خصوصية المطلق بخصوصيات
جزئياته وعدم وجوب انطباق احكام الكلى المطلق على جزئياته دون العكس لكن
لما كان مبنى الكلام فى هذه الرسالة انما هو على طريقة اهل النظر والاستدلال
لا يكون استلزام هذه الطبقات خارجا عن قانون التوجيه كل الخروج **تتميم** اعلم
ان بعض الالفاظ المتداولة بينهما لما فيه من الاشتراك بحسب عرفى اهل النظر و
التحقيق يقع للدخيل خبط باختلاط الاصطلاحين واخذ احد المكان الآخر
فوجب التنبيه اولا على المعنيين حسب الاصطلاحين بتحرير البحث **منها** لفظ
الوجود فانه عند اهل النظر انما يطلق على الكون فى الاعيان او الكون مطلقا
والكون فى عرفهم وان كان مرادفا للوجود الا انه يحسن عندهم ان يعرفوا امثال هذه
الطبايع البسيطة بلفظ اجلى منه تعريفا لفظيا لها تنبيها ثم ان الوجود عندهم
لما كان امرا زائدا على مهيات الموجودات ولم يكن لشئ منها تحقق الا باقترانه به
ودخوله فى نوع من انواع مطلق الحصول حقيقيا كان او اعتباريا تخيلوا
ان نسبة المهيات الى الوجود كنسبة الاجسام الى الحيز فكما ان لكل جسم
اختصاصا طبيعيا بمكان خاص لا يتعدى من نوع ذلك المكان اصلا
كذلك المهيات بالنسبة الى الوجود فان منها ما لا يكون لها تحقق بحسب الفرض
العقلى وهو الذى وجودها فى القوى المدركة فقط كالنسب والاضافات
الاعتبارية وهذا النوع من الوجود يسمى عندهم بالوجود الفرضى والامور

الاعتبارية

الاعتبارية معروضاته **ومنها** ما يكون لها تحقق خارج الفرض والاعتبار
سواء وجد الفرض العقلى او لم يوجد ويسمى عندهم بالوجود الحقيقى والوجود
فى نفس الامر ومن هذا القسم منها ما يكون بالقياس الى الخارج ايضا موجودا
وهو المسمى بالوجود الخارجى اى الخارج عن المشاعر **ومنها** ما يكون تحققه فى
المشاعر كالنسب والاضافات الحقيقية وساير ما يقع فى الدرجة الثانية
من التعقل لا يقال فحينئذ يكون هذا من اقسام الوجود الفرضى ضرورة ان
حصوله انما هو فى القوى المدركة لانا نقول حصوله وان كان فى القوى
المدركة ولكن ليس مختصا بها بل له فى الخارج عنها وجود فهو من اقسام
الموجودات الحقيقية اذ محصل هذا التقسيم ان ما يتصوره العقل لا يخلو من
ان يكون قابلا للحوق الوجود فى نفسه او لم يكن فان لم يكن فهو الموجودات
الفرضية وان كان قابلا له فهو الموجود الحقيقى وذلك لا يخلو من ان يختص لحوقه له
خارجا عن المشاعر اولا فالاول هو الموجود الخارجى والثانى هو الموجود الذهنى
فعلم من هذا ان الموجودات الذهنية المذكورة من اقسام الموجود الحقيقى والموجود
فى نفس الامر فنفس الامر حينئذ اعم من الخارج لانه متى تحقق امر فى الخارج
تحقق فى نفس الامر وليس كلما تحقق فى نفس الامر تحقق فى الخارج فان
الشانية زيد المعدوم فى الخارج تحقق فى نفس الامر وليس بمتحقق فى الخارج
فلئن قيل فكيف تحكم بصدق الشانية زيد المعدوم وكذب حمارية اذ لم يكن
لها مطابق فى الخارج اصلا والصادق هو الذى له مطابق فى الخارج
دون الكاذب قلنا ان الخارج مشترك بالاشتراك اللفظى تارة يطلق
ويراد به الواقع فى الخارج اى الخارج عن اعتبار العقل كما يقال هذا الخبر

١٤ لہ مطابق فی الخارج وہذا لیس فیہ مطابق وہو مرادف لنفس الامر وتارۃ
یطلق علی ما یقابل الوجود الذہنی کما فی بحثنا ہذا وہذا المعنی اخص من المعنی الاول
کما عرفت آنفا واذا تقرر ہذا ظہر انہ لا یلزم من عدم مطابق الخبر فی الخارج
بالمعنی الاخص ان لا یکون لہ مطابق فیہ بالمعنی الاعم لا یقال الضرورۃ
قاضیۃ ہہنا بان کل موجود لیس لہ وجود فی القوی المدرکۃ لا بد وان یکون
لہ فی الخارج عن تلک القوی وجود والا لا یکون موجودا اصلا والقول
بان وراء الوجودین امرا آخر یسمی بنفس الامر مما یحتاج ہلیتہ الی بیان زائد
واثباتہ الی برہان لانا نقول قد قیل فی اثباتہ انہ قد ثبت بمقتضی القوانین
العقلیۃ وجود موجود فی الخارج قائم بنفسہ غیر ذی وضع مشتمل بالفعل علی جمیع
المعقولات التی یمکن ان یخرج الی الفعل بحیث یستحیل علیہ وعلیہا التغیر والاستحالۃ
والتجدد والزوال ویکون ہو وہی بہذہ الصفات ازلا وابدا المسمی بالعقل
الکل واللوح المحفوظ عندہم اشارۃ الیہ وقد اورد علیہ بعض المتاخرین نقضا
بالواجب والعقول فانہ لا یلزم ان لا یکون لہا وجود فی نفس الامر حینئذ
وحقق بعد ذلک بما حاصلہ ان نفس الامر عبارۃ عن حقیقۃ الاشیاء بحسب
ذواتہا مع قطع النظر عن الامور الخارجۃ عنہا ولا یخفی ان ہذا التحقیق انما
افاد ہہنا زیادۃ اجمال من القول اللہم الا ان یحمل کلامہ علی ما ذہب
الیہ المتقدمون من ان سائر المعقولات من الصور والمعانی لہا تمثل
فی نفسہ وتقرر فی ذاتہ علی ما ہو مذہب المحققین لکن لما کان المعترض من
نفی ہذا القول لا یمکن حمل کلامہ علیہ والوجہ فی تحقیق ہذا الکلام علی طرز الفہم
ان یقال نفس الامر عبارۃ عما ثبت فیہ الصور والمعانی الحقۃ اعنی ان

العالم الاعلی الذی ہو عالم المجردات ویؤیدہ اطلاق عالم الامر علی ہذا العالم ١٥
وذلک لان کل ما ہو حق وصدق من المعانی والصور لا بد وان یکون لہ مطابق
فی ذلک کما یلوح تحقیقہ من کلام معلم المشائین ارسطو فی المیمر الثامن من کتابہ
فی العلم الالہی المسمی باثولوجیا بعد فراغہ عن ان العالم الاعلی ہو الحی التام
الذی ہو فیہ جمیع الاشیاء وان ہذا العالم الحسی کالصنم والانموذج لذلک العالم
من ان اول فعل العقل الاول ہو الحق فلذلک صار لہ من القوۃ ما لیس لغیرہ
وانہ لیس جوہر من الجواہر التی بعد العقل الاول الا وہو من فعل العقل الاول
واذا کان ہذا کذا قلنا ان الاشیاء کلہا ہی العقل والعقل ہی الاشیاء وانما
صار العقل ہو جمیع الاشیاء التی کانت ویکون مطابقۃ لما فی العقل الاول
کما ان معارفنا التی فی نفوسنا مطابقۃ للاعیان التی فی الوجود لکن غیر ذلک
ولو جوزنا غیر ذلک اعنی ان یکون بین تلک الصور التی فی نفوسنا وبین الصور
التی فی الوجود تباین او اختلاف ما عرفنا تلک الصور ولا ادرکنا حقایقہا
لان حقیقۃ الشیء ما ہو بہ ہو واذا لم یکن فلا محالۃ غیرہ وغیر الشیء نقیضہ فان
جمیع ما تدرکہ النفس وتتصورہ من اعیان الموجودات ہو تلک الموجودات
الا انہ متنوع وتنوع وانما اوردت ہذا الکلام کلہ لانہ مع انطوائہ لما نحن بصددہ
مشتمل ایضا علی تحقیق معنی الحقیقۃ ومعنی الصدق والحق وسبب تسمیتہ ہذا
الوجود بالوجود الحقیقی وغیرہ من اللطائف فلیتامل واعلم ان اکثر مباحث
ہذا الکتاب لبعدہ عن الطباع وغرابتہ عن الاذہان منطویۃ علی نصوص المشایخ
لما انہا عرضۃ لانظار اہل الاستدلال وقلما یوجد فیہم الناقد البصیر فلا بد من التعرض
فیہا لما یصلح لان یستند الیہ ویعتمد علیہ علی ما اقتضت عادتہم وجرت علیہ

١٦ استفاداتهم وافاداتهم حتى يطمئن به قلوبهم بعض الاطمينان عسى الله ان يفتح عليهم
بمفاتيح ذلك الاذعان والايمان ابواب الحق واليقين فانه هو الفتاح المبين
والا فامثال هذه الابحاث لا يليق بها الاستشهاد بالاقاويل النقلية كما لا يحتاج
اليه نظم البراهين العقلية بل كله على راى اهل النظر والاستدلال وباقي الالفاظ
لاشتهار معانيها المتعارفة عندهم وعدم الاشتباه فيها ما احتيج الى التعرض
لها ههنا واما عند المحققين فالوجود ليس شيئا زائدا على الموجودات بل الموجودات
انما هي جزئيات النوعية المقول التي هو عليها هو هو وتنوعاته المعينة المتمايزة بمجرد النسب
واحوالها الطارية لها بحسب المدارك والمشاعر فان اعيان تلك الحقائق
هي عين هوياتها ووجودها لا غير كما يلوح ذلك من تحقيق الشيخ محي الدين رحمه الله في كتابه المسمى
بانشاء الدوائر حيث قال اعلم ان الوجود والعدم ليسا بشيء زائد على الموجود
والمعدوم لكن الوهم يتخيل ان الوجود والعدم صفتان رجعتان الى الموجود
والمعدوم وتخيلهما كالبيت فقد دخل فيه ولهذا يقول فقد دخل هذا الشيء
في الوجود بعد ان لم يكن وانما المراد بذلك عند المحققين ان هذا الشيء
وجد في عينه والوجود والعدم عبارتان عن اثبات عين الشيء او نفيه ثم اذا
ثبت عين الشيء او انتفى فقد يجوز عليها الاتصاف بالعدم والوجود ثانيا
وذلك بالنسبة والاضافة فيكون زيد الموجود في عينه موجودا في السوق معدوما
في الدار فلو كان العدم والوجود من الصفات التي ترجع الى الموجود
كالسواد والبياض لاستحال وصفه بهما معا بل اذا كان معدوما لم يكن موجودا كما
انه اذا كان اسود لا يكون ابيض وقد صح وصفه بالوجود والعدم معا في
زمان واحد هذا هو الوجود الاضافي والعدم مع ثبوت العين فاذا صح الله ليس

بصفة قائمة بالموصوف ولا بموصوف معقول وعدم ذو اضافة فثبت انه من باب ١٧
الاضافة والنسب مثل المشرق والمغرب واليمين والشمال والامام والوراء
الى ههنا كلامه بعبارته الشريفة اطلق عنان الفكر في مجاريها فامعن لحافظة النظر
في مطاويها حتى يظهر لك ان ما فهمه المتأخرون من لفظ الوجود واصطلحوا عليه حيث ذهبوا الى
انه من الاعتبارات العقلية العارضة للموجودات في العقل ليس من الوجود
الحقيقي الذي هو اس قواعد عقائد المحققين ومبنى معاقدهم في شيء ولا من الصفات
الحقيقية المختصة به بل انما هي من الاضافات التي لا دخل لها في حقيقة الوجود اصلا
كما تبين منها الضا منشأ غلطهم ومزال قدمهم والعجب كل العجب ان ما استدل به
صاحب الاشراق على اعتبارية الوجود هو امر النسبة على الوجه الذي ذكره الشيخ
بعينه حيث جعل مفهوم زيد يوجد في السوق وزيد في الدار وزيد يوجد في الذهن وزيد
يوجد في العين كلها بمعنى واحد وهو معنى النسبة المشار اليها وقد جعل معنى الوجود
منحصرا في المعنى النسبي باستدلال هذه الدلائل وسيجيء لهذا البحث مزيد تحقيق ان شاء الله
واما لفظ الكون فقد قال الشيخ في شرح الالفاظ على طريقة اهل الله ان الكون كل امر
وجودي وتحقيق معنى هذا الكلام يحتاج الى مقدمة جليلة الجدوى وهي ان للوحدة
اعتبارين احدهما ذاتي وهي بذلك الاعتبار تسمى بالوحدة المطلقة والحقيقية
وهي كون الشيء بحيث لا يعتبر في مفهومه ما فيه من الاشعار بمقابلتها للكثرة المستلزمة
للاثنينية فالواحد بهذا الاعتبار لا يكون في مقابلة شيء ولا في مقابلة شيء فلا يكون
مقابلا للكثير فيكون غير الواحد المعتبر في الاعداد وقولهم انه واحد لا بالعدد اشارة
الى هذا المعنى والثاني لاحق لها عارض اياها وهي بذلك الاعتبار تسمى بالوحدة
الاضافية والنسبية وهو كون الشيء لا ينقسم في ذاته الى الامور المتعددة

[illegible]

من حيث هو كذلك والواحد بهذا المعنى هو الذي قيل فيه انه مقابل للكثير تقابلا عرضيا ثم ان الكثرة ايضا لها اعتباران احدهما ذاتي لها وهي بذلك الاعتبار يسمى الكثرة الحقيقية وهي كون الاشياء المتعددة بحيث لا يعتبر فيها ما يشعر بالجهة الاتحادية وما به الاشتراك اصلا حتى ان عدم اعتبار الوحدة ايضا غير معتبر فيها لما فيه من الاشعار بالجهة الاتحادية فلئن قيل عدم اعتبار ما يشعر بالجهة الاتحادية جهة اتحادية يمكن ان يشترك فيها افراد الكثير وكذلك عدم اعتبار ما يشعر بتعدد الوجود مشعر بتعدد الوجود في مفهوم الوحدة المطلقة وذلك لانه مفهوم عدمي لاحق لها بالاضافة الى الغير فيكون مغايرا لحقيقتها ضرورة ويلزم حينئذ تعدد الجهات قلنا ان للعقل ان يفرض للامور حقايقها من حيث هي هي جهات بالنظر الى ذواتها فيتصور تلك الحقايق ويعبر عنها بتلك الجهات وان كانت منافية لتلك الحقايق بالنظر الى الخارج عنها كما في قولنا المجهول مطلقا يمتنع الحكم عليه فانه فرض للذات المجهولة مطلقا وصفا معلوما فيتصورها به ويحكم عليها باعتباره مع منافاة تلك الذات من حيث هي الذات لهذا الوصف فان قلت كيف يتصور احد المتنافيين بالآخر ويحكم عليه باعتباره والوجه الذي يعلم به الاشياء ويحكم عليها به يجب ان يكون من الاوصاف المحمولة عليها بهو هو قلت ان الاوصاف لها اعتباران احدهما بحسب طبائعها في نفسها وهي بهذا الاعتبار لا منافاة بينها وبين ذواتها اصلا بل لا بد من صدقها عليها بهو هو والآخر بحسب العوارض اللاحقة اياها باعتبار حصولها في العقل وانما تتحقق المنافاة بهذا الاعتبار وهذا ظاهر في المثال المفروض فان وصف المجهولية اذا اعتبر طبيعة

من حيث هي هي لا منافاة بينه وبين ذاته اصلا الا يكون ذاتا له ولا يكون صادقا عليها بهو هو اما اذا اعتبر مع الهوية اللاحقة له باعتبار حصوله في العقل يتحقق حينئذ باعتبار هذه الهوية العرضية التي انما يلحقه بالنظر في الخارج عن حقيقته المنافاة بينه وبين الذات ولا شك ان العوارض اللاحقة للاشياء باعتبار الامور الخارجة عن انفسها لا دخل لها في الاحكام الذاتية وما يعرض تلك الاشياء لذواتها والا يلزم ان لا يكون شيء من المفهومات باقيا على كليتها عند تصورها او كل ما حصل في العقل باعتبار حصوله فيه جزئي وهذا من مقتضى الحكمة البالغة انه قد جعل للعقل قوة خاصة وغريزة بها يتصور المفهومات الحاصلة فيه كما هي هي معراة عن اللواحق الطارية لها باعتبار حصولها العرضي وتقييداتها التابعة للمحال الجزئية حتى يتمكن من تمييز الاحكام الحقة التي لها بحسب الامر نفسه المقتضية لها والمميزة اياها في ذاتها عن غيرها من اللواحق العارضة لها باعتبار المجالي والمرات ليقدر بذلك على تصور الاشياء على ما هي عليه الوجود والتحلي بالحقايق كما هي هي وهذه القوة من آثار ما اشير اليه آنفا بانه اول العقل الاول ومن صور تعيناته في هذه النشاة فتنبه والاعتبار الثاني للكثرة وهو الذي يسمى به الكثرة الاضافية والنسبية هو كون الشي بحيث ينقسم الى الامور المتعددة من حيث هو كذلك والفرق بين هذا الاعتبار والاعتبار اللاحق للوحدة غير مختلف ثم اذا تحقق هذا فنقول ان الوجود الواحد الحق الظاهر بنوره الذاتي الذي هو المتجلي له باعتبار غيب هويته المطلقة اذا اعتبرت التعددات الظاهرة في مجلاه التي هي عبارة عن شئونه

المتجلي فيه كما سيحقق في موضعه ان شاء الله تعالى فحصل هناك باعتبارها في الحضرتين
اربع اعتبارات وحدة وكثرة نسبيتان واعتباريتان فمتى اعتبرت الحقيقية في
الحضرتين المذكورتين المتميزتين بنسبتي البطون والظهور قيل حق وان اعتبرت
الكثرة الحقيقية فيها قيل خلق وسوى ومظاهر وصور وشئون ونحو ذلك وان
اعتبرت الوحدة النسبية بان اخذت جميعها باسرها راجعة الى عين واحدة قيل هي
اسماء الحق واحواله وان اعتبرت الكثرة النسبية بان اخذت تلك الكثرة من
حيث انها منتسبة الى الامر الجامع اياها باسرها وعقلت متوحدة من الصفة الوجودية
فهي الامر المشار اليه المنسوب الى الوجود المسمى بالكون وحقيقة معنى العالم وعينه
الثابتة ونحو ذلك فعلم من هذا ان لفظ الكون بالمعنى الذي ذهب اليه المحققون
يباين لفظ الوجود على اصطلاحهم واما على راي اهل النظر فبينهما تساو بل ترادف على ما
سبق فيكون بين معنيي الوجود عموم وخصوص من وجه لتصادقهما في المهيات
الحقيقية وتخالفهما في الحقايق الالهية والصور الكونية لا يقال المهية عند اهل النظر
غير موجودة في نفسها فكيف يكون مادة التصادق لان الكلام انما هو في المهيات
الحقيقية الموجودة وهي بذلك الاعتبار صالحة للتصادق وبين معنيي الكون
عموم وخصوص مطلق ثم انه قد ظهر لك مما سلف من البيان ان للوحدة اعتبارين
فاعلم ان احد اعتباري الوحدة وهو الحقيقي منهما هو معنى الاطلاق الذي يا
الوجود لذاته ويقتضيه اولا فانه من خواصه اللازمة المبنية لحقيقة الوجود حيث لا يظهر
لا يظهر الا به ولا يحقق احكامها الا باعتباره وظاهر الوجود في كلام المحققين عبارة
عنه فان الظاهر من الشيء هو اول ما يدرك به الشيء منه والوجوب اشارة اليه
والثاني من الاعتبارين وهو النسبي منهما هو الذي يلاحظ فيه الرقايق الارتباطية

الراجعة الى العين الواحدة ولا شك انه انما يلحق الوجود بعد اعتبار لحوق العلم
اياه فهو الذي يقتضيه الطبيعة العلمية اولا ويظهر به احكامها والامكان اشارة
اليه وههنا نكتة شريفة لطيفة تظهر بالتامل وسيجيء لهذا الكلام ولباقي
الالفاظ المتداولة لديهم في اثناء الكلام زيادة بيان وتحقيق ان شاء الله
وحده العزيز فلا نطول المقدمة بها

قال الحمد لوليه والصلوة على نبيه محمد وآله والسلام **وبعد**
فان تقرير مسئلة التوحيد على النحو الذي ذهب اليه العارفون واشار
اليه المحققون من المسائل الغامضة التي لا تصل اليها افكار العلماء
الناظرين المجادلين ولا يدركها اذهان الفضلاء الباحثين من
الناظرين

اقول اعلم ان هذه القرينة المصدر بها ههنا مع اشتمالها على ما هو الواجب
تقديمه في نظر التاليف والتصنيف متضمنة ايضا لما يدل على مقاصد هذه
الرسالة اجمالا على ما هو مقتضى صناعة التعليم والتفهيم وذلك لان الكلام
فيها يرجع الى مطلبين الاول اثبات وحدة مطلق الوجود ووجوبه وحصر ما يستوجب
الحمد من الصفات الكمالية فيه فيكون قوله الحمد لوليه اشارة اليه والثاني
اثبات ان الحقيقة المطلقة المذكورة وان كانت الموجودات كلها مظاهرها لكنها بجلائها
واحدية جمعيتها انما ظهر في افراد الحقيقة النوعية الانسانية المتحققين بالمراتب
المذكورة ذوقا وشهودا الذين منهم من اختص في تلك المظهرية والمرآتية بمرتبة
الختم والتمام عليه وعلى آله الصلوة والسلام فقوله والصلوة على نبيه اشارة
اليه ثم قوله ذهب اليه العارفون اشارة الى المتاخرين من الاولياء المحمديين

صلوات الله وسلامه عليه ورضي عنهم الذين صرحوا بافشائها وباحوا بانشادها
وانشائها نظما ونثرا واستدلوا على اثباتها للمستبصرين نقلا وعقلا وقوله
اشار اليه المحققون اشارة الى المتقدمين كالانبياء سلام الله عليهم وتلامذتهم
الاولياء من الهرامسة والحكماء القدماء ٥

قال فان الاكثرين منهم يزعمون منهم ان القطع بها يدل على استحكام سوء
المزاج في موضوعات القوى النفسانية وعلى احتراق المواد الصالحة البدنية
واستيلاء المرة السوداء على الاعضاء الشريفة الاصلية اذ القطع ببطلان
جميع الاحكام العقلية والحسية والنظرية والغريزية عقيب ارتكاب
المجاهدات والرياضات الجزافية الصادرة عن الوساوس الخيالية لا يمكن الا
عند عروض ذلك السبب الحديث وابتلائه بما ذكرنا من المرض الخبيث

اقول اعلم ان من عادة المصنف كما علم من تصفح كلامه في سائر كتبه ان يقرر اولا
عند اثبات المطالب النظرية كلام الخصم بما استدل به عليه باوثق بيان ويجتهد في
تأسيس قواعده وتشييد معاقده حسب الامكان ثم يشرع ثانيا في تبيين موارد
شكوكه ومشتبهاته وقطع مواد شبهاته فاراد ان يسلك في هذه الرسالة مسلكه
المعتاد ولهذا صدرها بما يمكن ان يستدل به الخصم على فساد طريقهم الموصل الى
مطالبهم الكشفية ومعارفهم الذوقية المسمى بطريق التصفية والتخلية وذلك
لانه بمنزلة افادة النظر في طريق الاستدلال فيجب تقديمه على سائر الابحاث
والاقوال وبيانه ان القطع بحقية هذه المسئلة يدل على ان امزجة موضوعات
القوى النفسانية التي هي مناط الادراكات قد انحرفت عن اصلها بل قد استحكم

فيها

فيها سوء المزاج واستمر بها بما يستوجب العلاج والا لما قطع بها كل القطع
فيكون السبب المعتد والطريق الموصل لذلك القطع هو اختلال القوى الادراكية
ولا شك ان كل طريق يكون عبارة عن اختلال القوى الادراكية انما يكون طريقا
للجهل والنقصان عن ان يكون موصلا الى العلوم اليقينية والكمالات الحقيقية فضلا
فان قلت كيف يمكن الاستدلال بالقطع العلمي الذي هو من قبيل الكيفيات
النفسانية على انحراف امزجة موضوعات القوى التي هي من الكيفيات الجسمانية
قلنا انه من قبيل الاستدلال بثبوت المعلول على تحقق العلة المسمى ببرهان
الان عند اهل النظر وبيان العلية ظاهر فان اختلال موضوعات القوى النفسانية
اعني الاعضاء والالات الفكرية الدماغية التي هي المعبرة المميزة الحاكمة على
الاشياء بما هي عليه بمنزلة اجزاء العين وطبقاتها للقوة الابصار بسبب اختلال
مدركات تلك الموضوعات كما ان اختلال شيء من اجزاء العين موجب للاختلال
في مدركاتها وذلك لان كل ادراك يكون بتوسط آلة من الالات الجسمانية لابد
وان يكون بحكم رقيقة حقيقته وواسطة مناسبة جامعة بين طبيعة تلك الآلة
ونوع ذلك الادراك والا لما اختص بها دون غيرها من الالات وح يلزم ان
يكون انحراف مزاج تلك الآلة عن حقيقتها الاعتدالية يوجب بطلان حكم
الرقيقة ضرورة بطلان حكم الشيء عند انتفائه فيجب بعدها عن المناسبة يقع
الاختلال والفساد في الادراك فكلما انحرف المزاج انحرف المدركات عن اصلها
القويم ونهجها المستقيم ضرورة سيما اذا استحكم ذلك الانحراف واستمر لا يقال
انما يتم هذا لو كان هذه المسئلة من قبيل الصور والمعاني الجزئية التي يدركها
النفس بواسطة القوى الجسمانية والالات الهيولانية اما اذا كانت من قبيل

الكليات التي تعقلها النفس بدون توسط شيء من الآلات فكيف يتم هذا الاستدلال لانا نقول على تقدير تسليم ان هذه المسئلة من قبيل الكليات لا نسلم ان جميع الكليات انما تعقلها النفس بدون توسط الآلات فان من الكليات ما تعقلها بعد انتزاعها من الجزئيات بحذف المشخصات وتسمى كليا بعد الكثرة ولئن سلمنا ذلك لا نسلم ان هذا الاستدلال انما هو بادراك نفس هذه المسئلة بل انما هو باعتبار ما يستلزمه من رفع المشاهدات والاوليات ولهذا استدل على ذلك بقوله اذ القطع ببطلان جميع اقسام اليقينيات من العقلية المبرهنة والتي قياساتها معها والحسية التي هي من المشاهدات والفطرية التي هي الاوليات والغريزية التي هي الوجدانيات وذلك لما في زعمهم من ان الحكم بتمايز الماهيات وتخالف المتعينات على ما هو مقتضى تلك المقدمات ينافي الحكم بهذه المسئلة الرافعة لاحكام التفرقة والتميز ثم ان هذه علامات لامراض اذا كان مسبوقا بارتكاب اسبابها مما يقضي به الحدس القويم والذهن المستقيم على طريان ذلك المرض الخبيث فلهذا استعقب ذلك الاستدلال بقوله عقيب ارتكاب المجاهدات والرياضات الجزافية التي هي عبارة عن السهر والجوع المفرطين الموجبين لاستيلاء المرة السوداء على الاعضاء الدماغية الشريفة الاصلية التي هي مناط سائر الادراكات العقلية التي هي المبدء الاصلي للصورة المقومة للحقيقة النوعية الانسانية ٥

قال لكن لما كان الامر على خلاف ما ظنوه بل على عكس ما تخيلوه ٥

اقول وذلك لان ما استدلوه به على سوء امزجة موضوعات القوى

النفسانية

النفسانية انما هو دليل على صحة تلك الامزجة واستقامتها فان ادراك القوى المدركة والمشاعر الشاعرة اذا كان مطابقا لما في الامر نفسه ويكون حكمها على الاشياء بما هي عليه انما يدل على استقامة امزجة موضوعاتها لان صدور الافعال عن الموضوعات سالمة عن النقص انما هو دليل على صحتها فيكون الامر في الاستدلال المذكور على خلاف ما ظنوه بل على عكس ما تخيلوه اذ ما جعلوه دليلا على سوء مزاج موضوعات ادراك القاطعين بالقطع اليقيني بالمسئلة الحقة انما يدل على استحكام سوء مزاج موضوعات ادراك القاصرين عن تلك الدرجة وذلك لان كل قوة ومبدء طبيعية كانت او حيوانية او نفسانية اذا جعلت لغاية مختصة بها ثم تخلفت عنها تلك الغاية في ترتبها عليها انما يكون ذلك لطريان سوء مزاج عرض لها وانحرفت عن اصلها فان ذلك المزاج لو خلي وطبعه سالما عن العوائق لانساق الى غايته وترتبت عليه غايته ولا اشكال ان غاية القوى النفسانية الادراكية انما هي ادراك الاشياء على ما هي عليه فلما تخلفت عنها هذه الغاية يكون لطريان سوء المزاج فظهر ان الامر في عروض سوء المزاج على عكس ما تخيلوه فان قلت القول بان مسئلة التوحيد على النحو المذكور من جملة الادراكات التي للاشياء على ما هي عليه وانها هي الغاية المطلوبة للقوى النفسانية اول المسئلة ومحل النزاع فكيف يصح الاستدلال في طريقهم قلنا فلكن هذه القضايا مسلمة موضوعة مبهمة حتى تبرهن عليها في الموضع الذي تبين به في اثناء الرسالة على ما هو المتعارف عندهم في اثبات المطالب النظرية ٥

قال اردت ان اكتب رسالة اوضح فيها حقيقة مذهب العارفين وبطلان

قول الطاعنين من المنكرين مشتملة على صفوة ما ظهر لي من الحدس
في هذه المسئلة ومحتوية على زبدة ما انتهى اليه نظري في تلك المعركة و
اردنا ان نقرر تلك المسئلة على طريق الناظرين وان نسلك مسلك
المناظرة مع الطاعنين ونثبتها بحجج قوية ندفع بها عنها طعن المنكرين و
نشتد بها رغبة الطالبين اللهم اجعلنا من زمرة الناجين الفائزين
دون الضالين المرجعين يا اخوان التحصيل سارعوا الى تحصيل الكمال
الحقيقي بالبقاء الابدي قبل ان يسارع اليكم الفناء الضروري والفوت
الابدي وبادروا في حيوتكم قبل ان يبادر اليكم الموت الطبيعي واستعينوا
به في كل الامور وتوكلوا عليه ان كنتم مومنين ٥

اقول اعلم ان من داب المصنف ان يسند ساير المعاني الذوقية او الكشفية
على اختلاف العبارات الى الحدس على ما هو قاعدة اهل النظر فانه ليس في تقاعة
الفكر عندهم سوى الحدس شئ كما سيجئ وباقي الفاظ الكتاب ههنا ظاهر ثم انما
خصص خطاب الوصية باخوان التحصيل اعني المستبصرين بطريق اهل النظر لقرب
استعدادهم الى اقتناص المعارف الذوقية واستيهالهم لاستفاضة الكمالات
الحقيقية بترقيهم عن الصور الخيالية والمحسوسات الجزئية الى المعاني العقلية والمعارف
الكلية وخلاصهم عن ربقة التقليدات الراسخة المستدعية لالتباس احكام الجزئيات
الوهمية بالحقايق الكلية عند العقل وتنزله للظنيات والوهميات حين قبول
اليقينيات والعقليات لكن لقصورهم عن تحصيل الكمال الحقيقي بحصرهم
نوع الكمال على استحصار الاصطلاحات الجزئية المرتسمة في الالات
البدنية والقوى الجسمانية المنتشرة بانطواء موضوعاتها عند انقراض

المنطويه م

النشاة

النشاة العنصرية ما ينفعهم فلك الترقي كل النفع واستردف الكمال الحقيقي بالبقاء
الابدي في المتن اشارة الى هذا المعنى ٥

قال اعلم ان الوجود مشترك بين الوجودات الخاصة كلها لا بحسب اللفظ
بل بحسب المعنى كما بيناه في ساير كتبنا ٥

اقول لما كان حقيقة الوجود ذاتية الهوية والماهية الحقيقية كما سبق التنبيه عليه
شرع في احكامه وقدم الاشتراك لانه اقرب الاحكام بالنسبة الى الحقيقة ومناط
ساير الاحكام والابحاث المقصودة في هذه الرسالة كالوجوب والوحدة ثم ان
بداهة الحقيقة وان استلزمت بداهة اشتراكها لكن المصنف قد افاد ههنا بوجوه
منبهة مزيد التبصرة من جملتها ان مفهوم الوجود المعلوم بالبداهة لو لم يكن مشتركا
بين جميع الموجودات لم يلزم من فرض انتفائه عن الكل انتفاء الكل بالكلية
لكن التالي باطل لانا نعلم بالضرورة ان كل ما ليس له مفهوم الكون المعلوم بالبديهة
فهو منتف بالكلية لا يقال المصنف بين في ساير كتبه انما هو اشتراك معنى الوجود على ما
اصطلح عليه المشاؤن لان كلامه فيها معهم وعلى نهجهم فلا يلزم حينئذ من ذلك
البيان اشتراك الوجود بالمعنى الذي نحن بصدده لما نبين بالفرق بين المعنيين
حسب الاصطلاحين لانا نقول ان ما ذهب اليه المصنف من معنى الوجود انما
هو الحقيقي الذي ذهب اليه المحققون لا الاعتباري كما هو راي بعض المتاخرين
فانه بعد تبيين ما اشتملت عليه مباني ذلك الراي من الوهن والاختلال والتنبيه
على ما ترتب عليه من انخرام القواعد وعدم الانضباط قد حقق في غير موضع من
كتبه ان المعنى بالوجود لديه انما هو المعنى الحقيقي وبين ذلك بما لا يتوقف المتامل
فيه ان كان واقفا على اصول صناعتهم عارفا بها معرفة ايقان وتحقيق في الجزم

بما هو الحق عند الخوض في ذلك البحث العميق كما قال في كتاب الاعتماد
بعد فراغه عن اجوبة ما استدل به صاحب الاشراق وغيره على اعتبارية
الوجود اذا عرفت هذا فنقول ان هذا الفاضل لو اراد بما ذكره ان التحقق في
الاعتبار لا يكون له تحقق في الاعيان زائدا على نفسه فهو حق لكن لا يلزم
من ذلك ان يكون نفسه من الامور الاعتبارية وان اراد به ان حقيقته انما هي
شيء من المفهومات الاعتبارية وتحصيل من اجتماع الامرين مجموع اعتباري
فلا ننازعه في ذلك لكن لا يلزم من ذلك كون الوجود نفسه امرا اعتباريا
وان اراد به ان نفس ذلك التحقق من الاعتبارات العقلية فمن البين انه
ليس كذلك لان لكل واحدة من المهيات الموجودة في الاعيان تحققا وهوية عينية
فذلك التحقق والهوية لو كانا زائدتين عليه كان نفس التحقق العيني من الامور
الحقيقية لان ما به يتقوم الامر الحقيقي ويتحقق به لا بد وان يكون حقيقيا ولو
كانا نفس المهية كان ذلك التحقق اما نفس تلك المهيات او جزءا منها
لكونه مشتركا بين الجميع فلا يكون مجرد امر اعتباري وايضا لو لم يكن للوجود
العيني تحقق في الاعيان لكانت المهيات الحاصلة في الاعيان هي بعينها
الحاصلة في الاذهان اذ الحصول في الاذهان اولى بان يكون اعتباريا
ولا يكون التخالف بين المهيات الذهنية والخارجية الا بالاعتبار ولو كان
الوجود من المعاني العقلية المحضة للزم اما نفي المجعولية او كون المهيات
مجعولة وايضا فما يدرك تحققا في الاعيان فذلك التحقق يستحيل ان لا يكون
متحققا في الاعيان فان قيل لو صح ذلك لصح ان يقال وجود الحادث المعدوم
في الحال يمتنع ان لا يكون وجودا فيكون موجودا ولا يكون معدوما في الحال

قلنا

قلنا لا نسلم بطلان ما ذكرتم من النتيجة اذ الوجود غير قابل للعدم كما هو غير قابل
للوجود بل القابل للعدم هو المهية فهي انما تنعدم بزوال مقارنتها للوجود الحق
اذ الوجود العيني كما هو متصور بالبديهة كذلك تحققه في الاعيان معلوم بالبديهة
لكن الاشتباه في مثل هذا الموضع قد يقع لا للدقة والخفاء بل لشدة الوضوح
والجلاء واعلم ان الذكي العارف باصول الصناعة لو احاط بجميع المباحث
الذي اوردتها ههنا ربما لاح له ما هو الحق في هذا الموضع واما تصريح القول بما يشهد
به الحدس القوي والبرهان المبين ففي كتابنا المسمى بالحكمة [illegible] وكذا قال
في موضع من الحكمة الرشيدية فلئن جعلتم الوجود العيني كسائر المسلوبات لاحقات
فلنجعل المفهومات الباقية باسرها جارية مجراها بل هي اولى بان نجعل من قبيل الاعتبارات
ثم نجعل نفسه اصلا حقيقيا لما عداه في الاعيان وقال في موضع آخر ههنا
لاشك ان اتصاف الماهيات بالوجود العيني في الاعيان يستدعي حصول ذلك
الوجود في الاعيان بخلاف ما يكون حقيقته نفس هذا الوجود او ملزومه
وقد يشتبه الامر على الاذكياء في مثل هذا الموضع لا لخفائه وغموضه بل لشدة
ظهوره هذا كلامه ولا يستتر من كشف القناع عن تلك الوجوه اللائحة منها
انوار التحقيق ان ما اوحى اليه في معنى الوجود بمعزل عما هو عليه آراء الحكماء المتأخرين
سيما المشائين منهم لا يقال كيف ذلك وقد نراه يتعقبه آثارهم في تبيين مقاصدهم
وترتيب براهينهم ثم يشرع في تزييف بعض وانتقاد آخر ولا شك ان ذلك
انما يتم عند تواطي الاصطلاحين وتوافق المعرفين لانا نقول ان للتوجيه على العرض
ما اختص به من الرأي بعد تنزيله معهم بالبديهي في مخاطبتهم العرفية على اصول
صناعتهم وتنقيح ذلك وتحقيقه باقصى ما ينتهي اليه جهة الامكان ثم الابانة عما

لزمهم من وجود الاختلال والانخرام مؤيدا بالبراهين التي لا يحوم حولها شوائب الاوهام مما لا يعتري به صورة البحث عن ملابس الانتظام على ان النزاع في هذه الصورة ليس مقصورا على اللفظ فقط وان المعنى الذي ذهبوا الى اعتباريته الذي بين المصنف بالوجوه المذكورة انه حقيقي كما ان ما ذهبوا الى انه حقيقي من الماهيات ذهب الى انها من النسب والاعتبارات ثم انهم لما خصصوا لفظ الوجود من جميع مراتبه واقسامه بما يكون له احد الكونين وعمموه للكائنات بالكون العيني انفصلوا عما ذهب اليه المحققون في ذلك بالعموم والخصوص على ما اشير اليه في المقدمة واما عما ذهب اليه المصنف حسبما عرف من تصفح كلامه من وجه فيما دون هذه الرسالة فبالخصوص دون العموم واذا تقرر هذا فتم كلامه معهم واستدلاله عليهم لان ما ثبت للعامة لا بد من ثبوته لخواصه ه

قال ومن البين ان حقيقة من حيث هي هي لا يقبل العدم لذاتها لامتناع اتصاف احد النقيضين بالآخر وامتناع انقلاب طبيعته الى طبيعة الآخر ومتى امتنع العدم عليه لذاتها كانت واجبة لذاتها ه

اقول بعد اثبات اشتراك معنى الوجود شرع في بيان وجوبه الذي هو احد المقاصد وتقريره ذلك ان حقيقة الوجود من حيث هي هي لا يقبل العدم لذاتها فيكون واجبة لذاتها انتج ان حقيقة الوجود لو كانت قابلة للعدم لذاتها لامكن اتصافها به ولو امكن اتصافها به لم يلزم من فرض وقوعه محال لكن التالي باطل لاستلزام فرض وقوعه المحال وذلك لان الموصوف حينئذ لا يخلو من ان يكون باقيا على حقيقته عند اتصافه بالعدم اولا فان كان باقيا يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر ضرورة وان لم يكن باقيا يلزم انقلاب طبيعة الوجود الى طبيعة العدم

وكلاهما بين الاستحالة هذا ما اكتفى به المصنف في اثبات وجوب الوجود اذ اللبيب يكفيه اليسير والبليد لا يكفيه الكثير لكن للمستبصرين من الناظرين وجوه الاول ان الوجود المطلق موجود بسيط وغير معلول وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته اما كونه موجودا فلانه لو كان معدوما لزم اتصاف الشيء بنقيضه والموصوف يبقى مع الصفة والشيء لا يبقى مع نفيه واما كونه بسيطا فلان اجزاءه لو كانت موجودة لزم تقدم الوجود على نفسه وان كانت معدومة لزم عدمه واما كونه غير معلول فلانه لو لم يكن كذلك لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود العلة على المعلول الثاني انه لو لم يكن واجبا لكان ممكنا او ممتنعا ضرورة اندراج جميع المفهومات تحت المواد الثلث والاول محال اذ الممكن ما يقبل لذاته الوجود والعدم والشيء لا يقبل نفسه ولا نقيضه والثاني ايضا محال اذ الممتنع معدوم والوجود موجود لما تقدم ولان امتناعه يقتضي انتفاء الوجودات ضرورة اتصاف الخواص بما يتصف به العام المطلق وقد تعرض بعض المتأخرين لجوابه فمنهم من اختار الشق الثاني وجعل معنى اتصاف الشيء بالوجود انه بحالة اذا حضر في الذهن اتصف بالوجود كما يتصف الامور الخارجية بالوجوب والامكان مع عدم هويتها في الخارج كذلك الوجود ليس له هوية في الخارج مستندا في ذلك الى مجرد تصريح الفاضل الطوسي بانه من المعقولات الثانية وقد عرفت ما فيه من الخلل وليت شعري هذا الفاضل اذا لم يرض في جزئيات المسائل بمجرد ما نقل عن عظماء اهل الكشف واساطين الائمة المهتدين لانه من الاقناعات كيف قنع نفسه في هذه المسئلة الجليلة بالنقل عن بعض الناظرين عاكفا على ما استحصله بمجرد النظر مطمئنا لديه ومنهم من اختار الشق الاول مطمئنا فيه بما مرجعه الى ان الوجود المطلق اذا اخذ لا بشرط شيء اعني

الكلي الطبيعي لا يكون امرا واحدا بل امورا متكثرة اذ الوجود المطلق يصدق على
وجود الواجب والممكنات فيكون بعض من الوجود المطلق واجبا وبعضه ممكنا
خاصا ولا يخفى على من له ادنى دربة باساليبهم ان هذا التكثر انما يتصور فيما صدق
عليه تلك الطبيعة من الافراد واما نفس حقيقة ذلك المفهوم الذي هو الكلي الطبيعي
فليس فيه تكثر ولا تعدد **الثالث** الوجود موجود كما تقدم فلو لم يكن واجبا لكان
ممكنا فعلته لا محالة موجودة فهي اما نفسه او جزئي من جزئياته وكل منهما يستلزم
تقدم الشيء على نفسه وقد اجابوا عن هذا ايضا تارة باختيار ان علته انما
هي جزئي من جزئياته وتقدم الشيء على نفسه انما يلزم لو لم يكن الوجود عارضا
له ذاهلا عن ان العلة يجب تقدمها بالوجود والتقدم المحال لازم على كل تقدير
وتارة بان الوجود المطلق ليس شيئا واحدا حتى يكون له علة واحدة بل الواجب
موجود مطلق وكل من الممكنات موجود مطلق فعلة كل موجود مطلق موجود آخر
مطلق حتى ينتهي الى موجود مطلق لا مؤثر له وقد عرفت ما فيه من التخييل وانما
اوردت حكاية كلامهم لتنبيه الفطن على ان العقل ما لم يكن بفطرته السليمة خالصة
عن التحكيمات الوضعية والاعتبارات الالفية لا تنفعه بينات البراهين ولا
الدليل النظري يوصله الى اليقين والا فما لهؤلاء الافاضل مع توغلهم في امر
المجادلة وعلو سلكهم في طريق المباحثة والمناظرة تراهم لا يركنون الى الحق المبين
مع اتساق براهينهم هذا المساق ويركبون مطايا الاحتمال والتخمين **الرابع**
الوجود موجود ووجوده نفسه وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته اما كونه موجودا
فلما تقدم واما انه وجوده بنفسه فلانه لولا ذلك لكان اما جزءا له او خارجا عنه
والاول يفضي الى تركيب الوجود وقد سبق بطلانه والثاني يستلزم التسلسل

المحال **الخامس** الوجود شيء له الوجود وبالجملة الوجود اعم من ان يكون عينه او
غيره بخلاف طبيعة الوجود فان الشيء ثابت لنفسه لان ما بالذات لا يمكن
رفعه فلا يؤثر الخارج فيه وما ثبت له الوجود لا بواسطة امر فهو الواجب

قال ونالت الحقيقة الواجبة لذاتها غير الماخوذة بقيد العموم اذ لا تحقق
للامر العام من حيث هو عام في الخارج وغير الماخوذة بقيد مخصص
من القيود الاعتبارية العدمية لماهيته ولا بقيد مخصص من القيود الوجودية
لان هذا القيد المخصص لو كان كالصورة بالنسبة اليها التركب الواجب
لذاته من جزئين او اجزاء مختلفة هذا محال ولو كان كالامر العرضي
بالنسبة اليها فلا يكون لازما لنفس طبيعتها لاستحالة ان يكون قيدا
مخصصا والا افتقرت الحقيقة الواجبة في وجوبها الذاتي الى غيرها
المباين لها لامتناع وقوع التسلسل في الامور المترتبة الواقعة
بين طرفين حاصرين ٥

اقول انه قد يطلق الوجود من حيث هو هو على المقيد بالعموم والاطلاق
اعني الطبيعة بشرط لا شيء كما انه يطلق على المجرد من هذا القيد ايضا اعني الطبيعة
لا بشرط شيء والمذكور في البرهان انما هو اثبات وجوب الطبيعة من حيث هي
شرع يبين ان المثبت وجوبه ليس المقيد بقيد العموم بل الحقيقة المطلقة
بالاطلاق الحقيقي دون الاطلاق المقابل للتقييد فانه في الحقيقة تقييد
والواجب لا يمكن ان يكون مقيدا بوجه من الوجوه اصلا فان القيد الذي
يقيد به طبيعة الواجب لا يخلو من ان يكون هو قيد العموم اعني التجريد عن سائر

القيود او قيدا مخصصا يفيد اخراج المقيد من عمومه وتخصيصه ببعض الجزئيات وتميزه عما يقابله من الافراد وح لا يخ من ان يكون ذلك القيد من القيود العدمية الا عتبارية او الوجودية الحقيقية فهيهنا صور ثلث كلها باطل اما الاولى فلا نها اذا كانت الحقيقة الواجبة هى الماخوذة بقيد العموم تكون تلك الحقيقة الواجبة هى العام من حيث انه عام والعام من حيث انه عام لا وجود له فى الخارج حينئذ واما الثانية فلانه لو كانت الحقيقة الواجبة التى هى طبيعة الوجود من حيث هى مقيدة بالقيود الاعتبارية العدمية يلزم ما مر من اتصاف احد النقيضين بالآخر فان قلت انما يلزم ذلك لو كانت القيود الاعتبارية عدما صرفا وليس كذلك قلنا الامور العدمية لا بد من اشتمالها على قيد عدمى وح يلزم الامر الاول لان الجزء الوجودى منه من حيث انه وجودى راجع الى مطلق الطبيعة فيبقى العدم الصرف ويلزم الا تصاف المذكور واما الثالثة فلانه لو كانت الحقيقة الواجبة مقيدة بالقيد الوجودى المخصص فلا يخلو من ان تكون نسبته الى الحقيقة نسبة الصورة الى المركب بان يكون فصلا مقوما لها او نسبته نسبة العرض الخارج عن الحقيقة المقوم هو بها الى الحقيقة والاول محال ضرورة لزوم تركب الحقيقة الواجبة من جزئين اذا كان الفصل للجنس العالى او المفرد او اجزاء مختلفة اذا كان فصلا لغيرهما وكذا الثانى فان العارض الذى يلحق الشئ لا يخلو من ان يكون مبدء عروضه نفس ذلك الشئ او جزئه او امرا خارجا عنه والاول باطل ضرورة وجوب ان يكون القيد المخصص مخرجا لبعض افراد المخصص دون بعض والمساوى لا يصلح لذلك وبطلان الثانى ظاهر واما الثالث فلانه يلزم ح افتقار الحقيقة الواجبة فى وجوبها الذاتى الى غيرها المباين وذلك لانه لو لم تكن الواسطة مباينة للحقيقة تكون لاحقة لها ولا يمكن

ان يكون لحوقها لذاتها ولا لجزئها فيكون لخارج عنها فلو كان لاحقا يستلزم التسلسل فى الامور المترتبة ضرورة ان كل سابق علة للاحقه وذلك يكون بين طرفين حاصرين اى الطبيعة والمخصص وليعلم المتفطن اللبيب ان هذا بيان شاف وبرهان كاف للمستبصر الناقد على ان الحقيقة الحقة والطبيعة الواجبة من حيث انها طبيعة واجبة لا يمكن ان يشوبها شائبة القيد بوجه من الوجوه ولا يتطرق اليها التعينات الخارجة عنها بجهة من الجهات نعم تعينها انما هو الاطلاق الحقيقى واحدية الجمع الذاتى كما نبهت عليه فى المقدمة فليستبصر فانها من جلائل النكت ٥

قال فلئن قيل الحقيقة الواجبة هى الطبيعة التى هى من ملزومات ما ذكر من الوجود الذى يشترك فيه جميع الوجودات الخاصة ٥

اقول بعد اثبات ما هو الحق اراد ان ينبه على ابطال ما ذهب اليه المتاخرون من المتشبثين مما نسبوه الى الحكماء المحققين تحقيقا لما مهده بالبرهان وتشييدا لما اسسه من البيان فانهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواجبة هى الخاصة التى هى فرد من افراد الوجود المطلق ومقابل للوجودات الخاصة الممكنة الا ان وجودات الممكنات لها مهيات معروضة لها دون الطبيعة الخاصة الواجبة فان الوجود نفس مهيتها اذ ليس للواجب مهية غير طبيعة الوجود كما قضت به البراهين القاطعة فتكون هذه الطبيعة مما انتقض به الدليل المذكور ضرورة فلهذا اورد مذهبهم فى صورة النقض الاجمالى عليه وتقرير ذلك ان الدليل بجميع مقدماته كما يستلزم الطبيعة المطلقة من حيث انها مطلقة التى هى من الطبايع الملزومة لها فانها ايضا وجود بحت لاعتبار معها غير اعتبار عدم القيود

وذلك وان كان من القيود الخارجة الآلية من الاعتبارات العدمية التي لا دخل لها في صبغة الوجود وما زاد باعتبارها على نفس الطبيعة شئ فتكون الطبيعة لا تشكيك بها ح بحسب مجردا ثم ان قول الوجود المطلق عندهم على الوجودات لما كان عندهم بالتشكيك يلزم ان يكون قوله عليها قول اللازم على ملزوماته وان كان نفس ماهية بعض الافراد كما ستعرف آنفا فلهذا قال فليس قبيل الطبيعة التي هي من ملزومات ما ذكره

قال ولا يلزم من هذا ان يكون تلك الحقيقة من المهيات المغايرة للوجود فتكون مؤثرة للوجود لا بشرط الوجود على تلك الحقيقة الملزومة وعلى سائر الوجودات الباقية الملزومة بالنسبة اليه على سبيل التشكيك

اقول هذا شروع في دفع ما يمكن ايراده على ما ذهب اليه المتاخرون حتى يتحقق مذهبهم ويتبين بعد ذلك بطلانه جريا على مقتضى عادته كما سبق التنبيه عليه من جملة ذلك انه يلزم ح ان تكون تلك الحقيقة اي الطبيعة الواجبة من المهيات المغايرة للوجود ضرورة وجوب تحقق المغايرة بين الملزوم ولازمه وح يلزم ان يكون تلك الطبيعة اي مؤثرة في الوجود لا بشرط الوجود اي بدون اعتبار انضمامها بالوجود وذلك لما تقرر ان الحقيقة الواجبة هي العلة التامة المؤثرة الموجبة بالذات بدون الاحتياج الى امر خارج واعتبار انضمامه معها فاجاب بانه انما يلزم ذلك لو لم تكن الحقيقة نفس الوجود البحت بدون انضمام امر آخر معه اما اذا كانت نفسه كما هو مذهبهم فلا يرد شئ مما ذكر اذ الخصوصية الواجبة عندهم هي تاكد معنى الوجود في نفسه وتنزهه عما يشوب حرافة الذاتية فالحقيقة الخاصة الواجبة حينئذ لا يغاير الوجود المطلق بالذات فان قلت يمكن ان يكون العارض

الذي يمكن ان يكون العارض الذي يلحق الشئ بعد ثبوته وتحققه نفس معروضه السابق عليه ومقوماله قلنا العروض انما يتصور ههنا في العقل كما سيجي بيانه واما في الخارج فهو نفسه ولا ينتقض هذا بالمهيات الممكنة اذ نسبتها الى حصصها الوجود كذلك فانه ليس لتلك الحصص على راي المحققين وجود في الاعيان بل انما هي اعتبارات عقلية اذ منها ما هو الوجود الحقيقي الذي يوجد بنفسه ويوجد به غيره ولا ان تكون عارضة ايضا اذ معروض التشكيك انما هو المطلق الشامل ومن البين ان عروض التشكيك للامر الاعم ولحوقه له لا يوجب عروضه لشئ من ملزوماته ومعروضاته فان ذلك الامر المقوم جاز ان لا تعقله اذ لا يلزم من كون اللازم مشككا كون ملزومه كذلك قوله ويكون قول الوجود اشعار لهذا الكلام ثم ان ههنا نكتة لا تخلو التنبيه عليها عن فوائد وهي ان الطبيعة الكلية المطلقة العارضة للحقائق المتخالفة والمهيات المتنوعة اذا انتسب الى حصصها الخاصة فاما ان تكون تلك الحصص غير متبدلة الحقائق بل حقائق الكل انما هي تلك الطبيعة المطلقة الواحدة فيكون قولها على تلك الحصص قولا متواطيا ذاتيا وان كان قولها على ملحوقات الحصص قولا عرضيا واما ان تكون تلك الحصص متبدلة الحقائق بمعنى انها تشترك كلها في حصولها لتلك الطبيعة الثابتة النازلة منزلة المحل لما يكون كالعوارض الغير القارة لها اخذة من حد معين اما في الاولوية بالنسبة الى تلك الطبيعة او الاتقنية او الاشدية ونحوها الى حيث ينتهي الى حصة لا يكون اولى منها من تلك الحصص بالنسبة اليها يعني ليس لها من الحصص ما يظهر فيها جميع احكامها ظهورها في تلك الحصة بان تكون تلك الحصة ملحوقة لجميع لواحقها

الخاصة بها بدون ممانعة خصوصيتها اياها وذلك انما يكون بخلو تلك الطبيعة التامة
في تلك الحصة عن الخصوصيات الخارجة عنها التي هي بمنزلة الاعراض الغير القارة
المستبدلة عليها فيكون قول الطبيعة المطلقة ح على تلك الحصص عندهم
لها خصوصية امتيازية مقابلة لسائر الخصوصيات والا لا تكون حصة لها
لانا نقول ان الخلو عن الخصوصيات ايضا خصوصية امتيازية مقابلة
لسائر الخصوصيات لا ان سائر الخصوصيات لكونها امورا خارجة عن
نفس الحقيقة لا يمكن ان يظهر احكام تلك الحقيقة من حيث هي هي بها
وذلك لان الاولوية والاشدية ونحوهما في الحصص انما يتصور بان تكون
خصوصيتها المستبدلة مندرجة في ممانعتها لحوق ما يلحق الطبيعة لذاتها
ولزومها الحصة المخصوصة الى ان ينتهي الى حصة لا يمكن لها تلك الخصوصية
الممانعة بل خصوصيتها الامتيازية انما هي تنزهها عن الخصوصيات
الممانعة كما نبهت اليه آنفا اذا عرفت هذا فنقول ان العروض انما طرء للطبيعة المطلقة
باعتبار مقايستها الى الامور المستبدلة والحصص المتخالفة بمقارنة القيود
الزائدة والاعتبارات الخارجة التي هي مبدء عروض الامكان واما بالقياس
الى الحصة التي هي اولى الحصص التي خصوصيتها انما هي خلوها عن تلك الامور
الخارجة فلا يتصور العروض اصلا باعتبار خلوها عن القيود الخارجة وان
كان ذلك ايضا عارضا باعتبار ان هذا الاعتبار قيد خارج مقابل
لسائر خصوصيات الحصص وللمتفطن اللبيب المهتدي الى
طريق التحقيق باقتفاء قائد التوفيق ان يوفق بين هذا الكلام وبين
ما نبه عليه في المقدمة بعض التوفيق شعر عباراتنا شتى

قوله فلا مخلص لها عن عروضها الا ان يقال ان الخلو عن خصوصيات [illegible] الحقيقة عن خصوصيات [illegible] ما افهم من ان [illegible]

وحسنك واحد ❊ وكل الى ذاك الجمال يشير ٥

قال ولا يلزم ان تكون تلك الحقيقة موجودة مرتين كسائر الوجودات
الباقية فان الموجودية المشتركة بينها وبين الموجودات الباقية هي
نفس تلك الحقيقة في الاعيان وان كانت من العوارض الزائدة عليها
بحسب العقول والاذهان ٥

اقول هذا ايضا دفع لما يمكن ان يورد ههنا وهو ان الوجود المطلق لو كان
مقولا على الحقيقة الواجبة وعلى سائر الوجودات بالتشكيك والعروض يلزم ان
يكون تلك الحقيقة موجودة مرتين والتالي ظاهر الفساد واما بيان الملازمة
فلانه اذا كان الوجود مشككا عارضا يلزم ان يكون معنى مشتركا بين سائر
الوجودات وبين تلك الحقيقة فكما ان سائر الوجودات موجودة مرتين احديهما
من حيث انها وجودات في نفسها والاخرى من حيث عروض الوجود المطلق
اياها يلزم ان تكون تلك الحقيقة ايضا كذلك سيما اذا كانت تلك الحقيقة
واجبة لذاتها فانها يلزم ان تكون علة مؤثرة في جميع ما عداها فيلزم
ان يكون مقدما في الوجود على الكل حتى على الموجودية المشتركة ضرورة وجوب
تقدم العلة الفاعلية بالوجود على معلولها فاجاب عن ذلك بانه انما يلزم
ذلك ان لو كانت الموجودية المشتركة بين الوجودات امرا مغايرا في الاعيان
لتلك الحقيقة وليس كذلك بل الموجودية نفس تلك الحقيقة في الاعيان
وان كانت من العوارض الزائدة عليها بحسب العقول والاذهان لا يقال اذا كانت
~~الموجودية المشتركة بين الوجودات امرا مغايرا في الاعيان لتلك الحقيقة~~
~~وليس كذلك بل الموجودية نفس تلك الحقيقة في الاعيان وان كانت~~

من العوارض الزائده عليها بحسب العقول والاذهان لا يقال اذا كانت
الوجودية المشتركة نفس تلك الحقيقة فى الاعيان يلزم ان تكون تلك
الحقيقة فى الاعيان لاحقة للماهيات وذلك باطل بالضرورة لانه انما
يلزم ذلك ان لو كان فى الاعيان من اللحوق المذكور اثر وليس كذلك
فان للموجودية المشتركة حصصا مختلفة الحقايق يكون باعتبار
كل حصة كذلك كالماشى مثلا بالنسبة الى حصصه الموجودة فى الانسان
والفرس وغيرهما فانه ليس للماشى المطلق فى الخارج وجود متميز فى تلك
الماهيات عن حصصه المتخالفة وان كان فى العقل مستقلا فى الوجود
مثل حصصه لاحقا اياها فاللحوق انما يعرض للمطلق باعتبار حصوله فى
العقل واما فى الخارج فليس الا الحصص المتخالفة فلا لحوق فيه اصلا

قال قلنا ان الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود ان صح ان يكون ذات افراد
ذهنية او عقلية فلو وجد هيهنا فرد امتنعت الافراد الباقية كانت الافراد
كلها ممكنة بحسب ذاتها فلو امتنع البعض لامتنع بالغير ولو وجب البعض
لوجب بالغير فان ما بالذات لا يزول بالغير ٥

اقول هذا جواب لما اورده نقضا على الدليل المذكور مما ذهب اليه المشائون
مبطل به مذهبهم وهو ان يقال الطبيعة الملزومة لمطلق الوجود التى هى الواجبة
عندكم ان صح ان تكون ذات افراد يكون الطبيعة بالنسبة اليها حقيقة
كلية سواء كانت ذات افراد حقيقية عقلية كسائر الكليات الحقيقية او كانت
ذات افراد اعتبارية ذهنية كالكليات الفرضية مثل اللاشئ واللاامكان

اولايصح

اولا يصح فان صح فلا يخلو من ان يكون الموجود منه واحدا او اكثر والثانى ظاهر
البطلان وعلى التقدير الاول يلزم ان يكون افراد الطبيعة الواجبة ممكنة
بالذات امتنعت الافراد الباقية منها او امكنت ضرورة امتناع وجوبها بالذات
وامتناعها والا يلزم خلاف الفرض لا يقال انما يلزم من الفرض المذكور ان
تكون ممكنة الا انها تنافى لا ممكنة الوجود واذا كانت الافراد كلها ممكنة بحسب
ذاتها فلو امتنع البعض لامتنع بالغير ولو وجب البعض ايضا لوجب بالغير وتكون الافراد
كلها باقية على امكانها الذاتى لان ما بالذات لا يزول بالغير فلا يكون فرد من افراده
واجبا لذاته فان قيل ان اريد بالامكان الامكان العام فلا يلزم ح ان
تكون افراد الطبيعة لو وجبت لوجبت بالغير لجواز ان يكون بعضها واجبا لذاته
على هذا التقدير وان اريد به الامكان الخاص فممنوع ان الطبيعة الواجبة لو
صح ان تكون ذات افراد لزم ان تكون تلك الافراد ممكنة بالامكان الخاص
كيف وبين مفهوميهما تناف فى الصدق نعم اللازم على هذا التقدير ان تكون الافراد
ليست ممتنعة لذاتها وهذا مفهوم الامكان العام لا الخاص قلنا الكلام على
تقدير ان تكون تلك الطبيعة الواجبة البسيطة ذات افراد وان كان الموجود
منها واحدا والباقى ممتنعا وح ظهر لزوم كون الافراد كلها ممكنة بالامكان
الخاص فانه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون افرادها مختلفة متنوعة فى الوجوب
والامتناع والامكان او متفقة والاول تدفعه بساطة الواجبة فح لو لم
يكن كلها ممكنة بالامكان الخاص فاما كلها واجبة او كلها ممتنعة والاول
يستلزم وجوب الممتنع والثانى امتناع الواجب ومن هذا تعرف اقتضاء
طبيعة الوجوب الوحدة الذاتية فتنبه ٥

قال وان لم يمكن ان تكون ذات افراد ذهنية او عقلية اما لان تعينها
نفس حقيقتها في الخارج او لانها اقتضت تعينها لذاتها فامتنعت الافراد الباقية
الموجودة لذاتها ايضا ولان تلك الطبيعة المتعينة بالذات لما استحال
ان تكون معقولة لشيء من العقول فاستحال ان تكون ذات افراد كثيرة عقلية او
ذهنية ولان تلك الطبيعة لما امتنع اقترانها بالغير واقتران الغير بها فاستحال
ان تكون ذات افراد كثيرة عقلية او ذهنية

اقول هذا بيان للشق الثاني من الترديد المذكور وهو ان تكون الطبيعة الواجبة مما
لم يمكن ان تكون ذات افراد ذهنية او عقلية ولما كان الحق هو هذا وقد استبعد
العقل غاية الاستبعاد بناء على ان الطبائع المعقولة يمتنع ان لا تكون ذات افراد
كما ان الحقائق بدون ان تكون محفوفة بالعوارض الخارجية المشخصة والغواشي
الغريبة المحدودة يستحيل ان يصير جزئية حقيقية اراد ان يحقق ذلك ويبينه بوجوه
عديدة يظهر بها ان منشاء ذلك الاستبعاد رسوخ العقائد العادية وتقرير ذلك
ان امتناع افراد تلك الطبيعة يتصور من وجوه فانه اما ان يكون تعينها نفس
حقيقتها في الخارج فلو وجد منها فردان لزم قلب الحقيقة وذلك بين الاستحالة
واما ان يكون التعين مقتضى نفس الحقيقة فان هذه الحقيقة ح بالنظر الى ذاتها
وان كانت ذات افراد موجودة لانها طبيعة واجبة لكن لما اقتضت التعين لذاتها امتنعت
الافراد الباقية الموجودة لذاتها ايضا وذلك لان تلك الافراد الباقية يقتضي
العدم لذاتها باعتبار اقتضاء الطبيعة التعين لذاتها ويقتضي الوجود ايضا
لذاتها وهذا من جملة اقسام الممتنع لا يقال الممتنع من اقسام الممكن العام و
سلب احد الضروريتين معتبر في مفهومه فكيف يكون هذا داخلا في الممتنع مع اشتماله

على

على الضروريتين لانا نقول وان كان بحسب مفهومه مشتملا على الضروريتين لكن
ضرورة الوجود مسلوبة عنه بحسب الذات بل ضرورة العدم صادقة عليه فيكون
ممتنعا بحسب ذاته ثم ان هذين الوجهين بحسب الظاهر انما يدلان على امتناع الافراد
العقلية دون الذهنية لاستلزامهما امتناع تعدد افراد تلك الحقيقة المتعينة
في الخارج بحسب ذاتها واما بحسب ما حصل منها في العقل اي باعتبار مفهومه
الذهني فلا دلالة لهما عليه قطعا فلهذا تعرض لوجهين آخرين احدهما لبيان
امتناع الافراد الذهنية والثاني لبيان امتناع مطلق الافراد اما الاول
فهو ان كل طبيعة متعينة لذاتها يمتنع ان يكون معقولا لشيء من العقول
وذلك لوجهين الاول فهو ان التعقل ليس بانطباع المعقول في العاقل بل
بحصول نسبة اتحادية بين المعقول والعاقل بحيث لا يمتازان في الوجود كما حقق
عليه والتعين يستلزم الامتياز عن سائر ما عداه فلا يجتمع المعقولية مع
التعين الذاتي واما الثاني فان كل معقول تعينه انما هو بالعاقل فلو كان له
تعين آخر لزم ان يكون لشيء تعينان وذلك مستحيل فاذا استحال
ان يكون معقولا لشيء من العقول استحال ان تكون ذات افراد كثيرة لان
الافراد انما يتصور باعتبار مطابقة الصورة المعقولة لها فلا يمكن عند
انتفاء الصورة المطابقة تحقق الافراد ضرورة امتناع احد المتطابقين
بدون الآخر واما الثاني فلان الطبيعة المتعينة بذاتها مجردة في نفسها
فيمتنع اقتران الغير بها واقترانها بالغير فان اقتران القيود انما يتصور
لما هو قابل للتخصيص والتعين والمتعين بنفسه ليس كذلك واذا استحال
اقتران القيود بها استحال ان تكون ذات افراد كثيرة عقلية كانت

او ذهنية ثم اعلم ان فى تعدد هذه الوجوه تنبيها على حصر ما لم يمكن ان يكون
ذات افراد فى الصور الاربع بيان انحصار الاشتراك ههنا عبارة عن التطابق
بين الصورة العقلية والصور المتكثرة وح نقول امتناعه اما بانتفاء الصورة العقلية
وذلك بامتناع تعقلها او بانتفاء الصور المتكثرة وانتفاء الصور المتكثرة اما
بانتفاء موجبها وهو اقتران القيود او بوجود مانع لها والمانع اما ان يكون نفس
الحقيقة او امر خارج عنها لازم لها والاول ان يكون منافيا لها والاول بان تكون
الهوية الخارجية نفس طبيعتها والا لزم قلب تلك الطبيعة الى غيرها وذلك
بين الاستحالة فان قلت انما يلزم ذلك لو وجب صدق طبيعة الكلى على
الافراد فى الخارج وليس كذلك لما تقرر فى المنطق ان امكان فرض الصدق
كاف قلنا فرض الصدق ههنا غير ممكن للزومه القلب المذكور فان قلت
غاية ما فى الباب ان يكون ذلك الصدق ممتنعا وفرض الممتنع ليس بمستحيل
بل ممكن فيمكن فرض صدقه قلنا ما هو غير مستحيل فرض الممتنع وما يلزم ههنا
فرض ممتنع والفرق بينهما بين ٥

قال فان كانت حقيقته من حيث هى مغايرة لحقيقة الوجود الخارجى
والكون العينى الذى يتكون به المهيات المختلفة لمغايرتها فى الاعيان
بالذات كان اطلاق لفظ الوجود على الحقيقتين بالاشتراك اللفظى دون
المعنوى على ان تلك الطبيعة لا بد وان لا يكون فى نفسها الكون العينى
لوجوب بساطتها وح اما ان يكون شيئا من المهيات الحقيقية او امرا
من العقلية ويلزم من ذلك كثير من المحالات وان لم تكن مغايرة لها
امتنع استلزام الوجودات الخاصة العينية الممكنة لحقيقة الوجود المطلق

واشتراكها فيه وصدق تلك الحقيقة عليها او وجب استلزامها الحقيقة
الواجبة واشتراكها فيها وصدق تلك الحقيقة عليها ومن الممتنع ان يكون الوجودات
الخاصة الممكنة ملزومة للحقيقة الواجبة بحسب الذات فانا قد برهنا فى كتبنا
الحكمية ان تلك الطبيعة يمتنع ان يكون فيها جهة امكانية محضة وقابلية لشئ
من الاوصاف الوجودية الحقيقية ٥

اقول اذا تقرر ان الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود يمتنع ان تكون ذات
افراد ذهنية او عقلية فح نقول تلك الطبيعة لا يخلو من ان تكون مغايرة بالذات
لحقيقة الوجود الخارجى والكون العينى الذى هو عبارة عما يتكون المهيات
بمقارنتها فى الاعيان بحيث لا يكون معنى مشترك بينهما اصلا بل انحصر ما به الاشتراك
بينهما على مجرد اطلاق لفظ الوجود او لا تكون مغايرة لها هذه المغايرة فان كان
الاول يلزم ان يكون اطلاق لفظ الوجود على الحقيقتين بالاشتراك اللفظى دون
المعنوى ثم انه يمكن ان يقال ههنا ان مجرد تحقق المغايرة الذاتية بين الحقيقة
الواجبة والكون العينى لا يستلزم ان يكون اطلاق لفظ الوجود عليهما بالاشتراك
اللفظى لم لا يجوز ان يكون لعارض مشترك بينهما اذ الاشتراك فى العارض لا
ينافى المغايرة الذاتية ولهذا اشار الى دفعه بقوله على ان تلك الطبيعة
وتقديره ان تلك المغايرة اما ان يستلزم الاشتراك اللفظى او اكثر من
المحالات وبيان ذلك ان تلك الطبيعة لا بد وان لا يكون فى نفسها الكون
العينى بمعنى ان لا يكون عينها ولا جزءها اذ على تقدير ان يكون عينها يلزم خلاف
المقدر فان المقدر انما هو المغايرة بينهما وعلى تقدير ان يكون جزءها يلزم التركيب
ووجوب البساطة ينافى ذلك فاذن يلزم ان يكون غير الكون العينى ويعرض

لاضح اما ان يكون ذلك المعروض من الماهيات الحقيقية كما هو مذهب المتكلمين
او امرا من الامور العقلية الاعتبارية وعلى كلا التقديرين يلزم كثير من
المحالات اما على تقدير ان تكون الطبيعة الواجبة امرا حقيقيا معروضا للكون
والكون امر خارج عن حقيقته فلما يلزم حينئذ من جواز انفكاك الوجود
عن الطبيعة الواجبة ضرورة لزوم كون الوجود ممكنا والممكن ما يجوز زواله
وعدمه ومن تقدم الوجود على نفسه ضرورة تقدم الطبيعة الواجبة
فاعلا وقابلا واستحالة الكل ثنية ولما يلزم ايضا ان يوجد شئ من تبين
او بمقارنة الكون هى الموجبة للوجود كما فى سائر الماهيات ولما كان الواجب
مقدما فى الوجود يجب ان يكون موجودا قبل هذا الوجود واما على تقدير
ان تكون الطبيعة الواجبة التى هى مبدء الكل امرا اعتباريا فلزوم ما ذكر
من وجوه المحال مع تخلف العلة عن المعلول فى الخارج وان كان الثانى
وهو ان تكون المغائرة بين الحقيقة الواجبة وبين الكون العينى منتفية فيلزم
احد الامرين اما امتناع استلزام الوجودات الخاصة الممكنة للوجود المطلق
او استلزام الوجودات العينية الممكنة للحقيقة الواجبة وذلك لان الوجود
الخاص العينى الممكن لا يخلو من ان يكون حقيقته مغايرة بالذات للكون العينى
الذى بمقارنته يتكون الماهيات اولا فان كان الاول يلزم امتناع استلزام
الوجودات الخاصة الممكنة لحقيقة الوجود المطلق واشتراك تلك الوجودات بالذات
فى الحقيقة المطلقة وصدق تلك الحقيقة عليها وذلك لان المغايرة
بين الوجودين يقتضى التغاير فى الوجود وكل واحد من هذه الامور يقتضى
الاتحاد فيه فلا يجتمعان وان كان الثانى وهو ان تكون المغائرة بالذات

منتفية

منتفية بين تلك الوجودات العينية الممكنة وبين حقيقة الوجود المطلق يلزم
الامر الثانى وهو استلزام الوجودات الممكنة للحقيقة الواجبة ضرورة استلزام
الخاص للمطلق العام الذى لا يغاير الحقيقة الواجبة وح يلزم اشتراكهما فيها
وصدقها عليها ولا شك فى امتناع استلزام الوجودات الخاصة الممكنة
للحقيقة الواجبة بحسب الذات فانهم قد برهنوا فى كتبهم على امتناع ان تكون
للطبيعة الملزومة جهة امكانية محضة وقابلية شئ من الاوصاف الوجودية
والا يلزم ان يكون الواجب لذاته ليس واجبا من جميع الجهات لا
يقال من انتفاء المغائرة بالذات لا يلزم ان تكون المغائرة مطلقا منتفية اذ
قد تكون المغايرة مطلقا بحسب اللواحق والعوارض متحققة فان مثل هذه
المغائرة لا تتخالف بها الحقايق فيكون الملزوم على هذا التقدير ايضا هو الحقيقة
الواجبة لا غير ويلزم الامور المذكورة ٥

قال على ان اجتماع الامثال او اختصاص احد المتماثلين بالحالية والاخر
بالمحلية واتصاف احدهما بصفة دون الاخر من غير ان يكون هناك
فارق من الاحكام والاحوال المستحيلة بالذات ٥

اقول هذا دليل آخر بالاستقلال على ابطال الشق الثانى من الترديد
وذلك انه اذا كانت الحقيقة الواجبة غير مغايرة بالذات لمطلق الوجود و لا
الوجودات الممكنة ايضا مغايرة لها يلزم ان يكون الكل متماثلا فى الحقيقة
ويلزم اختصاص احد المتماثلين بالحالية اى العارضية والاخرى بالمحلية
اى المعروضية ويلزم ايضا اختصاص احدهما بصفة الواجبية والثانى بالممكنية
من غير ان يكون هناك فارق واختصاص المتماثلات بالامور المتقابلة

المنافية من الاحكام المستحيلة بالذات اذ تنافى اللوازم انما يتحقق بتنافى
الملزومات ولهذا يستدلون به عليه والتنافى بين العارضية والمعروضية و
الواجبية والممكنية بيّن لا يقال مع بقاء احتمال القول بالتشكيك خاليا عن الدفع
كيف يتم الجزم بالتماثل فان اللازم من الترديد المذكور ان سائر الوجودات
واجبة كانت او ممكنة متماثلة فى حقيقة الوجود المطلق ولا يلزم منه ان لا يكون
مشككا او متواطئا عارضة او ذاتية فان لها افرادا خاصة اعتبارية يكون
قولها عليها قولا عرضيا وان كان قول كل منهما مخالفا للآخر بالنسبة الى الافراد
الحقيقية منها لانا نقول سنشير آنفا الى دفع ذلك الاحتمال بالاستقلال وتلخيص
هذا البرهان ان يقال ان الوجود الخاص الواجبى الملزوم لحقيقة الوجود المطلق
اما ان يكون قابلا للاشتراك اولا والاول ظاهر البطلان لمنافاته الوجوب الذاتى
على ما عرفت وعلى التقدير الثانى لا يخلو من ان يكون حقيقته غير حقيقة الوجود
المطلق وذلك باطل للزوم تقدم الشئ على نفسه وغيره من وجوه المحالات
او عين حقيقته ويلزم حينئذ احد الامرين اما امتناع استلزام الوجودات الخاصة
الممكنة لمطلق الوجود او استلزامها للوجود الخاص الواجبى وكلاهما بيّن الاستحالة
اما الاول فلاقتضاء الخواص استلزامها للمطلق العام ضرورة واما الثانى فلما
برهنوا عليه فعلم من هذا ان القول بالطبيعة الملزومة التى هى الوجود الخاص
باطل ح

قال ثم ان الوجود الحاصل للمهيات المختلفة والطبائع المتخالفة لا يقبل
الوجود والعدم لذاته لما اشير فى موضعه فيجب ان يكون واجبا لذاته وح
لوجد هناك موجود آخر مغاير له لنفى الواجب لذاته والقائل بالتشكيك

بنكره

بنكره كل الانكار هذا اذا ذهب القائل بالتشكيك مذهب التجويز والاحتمال
العقلى لا غيرها اذا ذهب مذهب الوجود والثبوت الضرورى وتمسك فى بيانه
باثبات ادلة الاولوية والاشدية والاكملية والاتمية وشبهها بالنسبة
الى الطبيعة الواجبة الملزومة للكون العينى المطلق ومقابلاتها بالنسبة
الى الملزومات الاخر الباقية منعنا ذلك فان ثبوت تلك الاحوال لها بالنسبة
اليها مبنى على ثبوت تلك الطبيعة الملزومة فى نفس الامر على ما ذكرتموه فلو بين
ثبوتها بذلك لزم المصادرة على المطلوب ه

اقول هذا دليل على بطلان القول بالتشكيك الذى هو مبنى قواعد المشائين
فى هذه المسئلة وعمدة عقائدهم ولما التزم المصنف ان يسوق الكلام فى نحو
الرسالة مساق اهل النظر وجب عليه ان يراعى فى الاستدلال متانة طرقهم
الممكنة الورود تتميما لما هو بصدده وتسديدا للنقل عن مواقع خلله ولما كان كلامه
فيما تقدم من الادلة المذكورة مسوقا على طريق التعليل والاستدلال
فالاوثق للقائلين بالتشكيك ههنا ان يسلكوا فى البحث مسلك المنع على طريقة
التجويز والاحتمال فلهذا قدم هذا الشق ولهم ان يسلكوا فى البحث مسلك
التعليل على سبيل المعارضة فندفع اولا مبانى كلامه عن التلبس لئلا يدخل فيه
شئ من الدخلين فالاول اذ كان دفعه انما هو باثبات المقدمة الممنوعة تعرض له
بقوله ان الوجود المطلق بمعنى لا بشرط الحاصل للماهيات والطبائع المتخالفة
قد بيّن فى موضعه انه لا يقبل الوجود والعدم لذاته وكل شئ لا يقبل الوجود
والعدم لذاته يجب ان يكون واجبا فيجب ان يكون الوجود واجبا لذاته وحينئذ
نقول القول بالتشكيك يستلزم وجود موجود آخر من افراده موصوف بهذه

الصفة د

الصفات ولو وجد هناك موجود آخر غير هذه الطبيعة المطلقة بهذه الصفة لزم
تعدد الواجب لذاته سواء كان ملزوما لهذه الطبيعة اولا والقائل بالتشكيك ينكر
تعدد الواجب كل الانكار لا يقال انما يلزم تعدد الواجب لو لم تكن الطبيعة الملزومة
موجودة بالوجود المطلق متحدة معنى في الوجود واما اذا كان كذلك فلا يلزم ذلك
فانا نقول ان البرهان الدال على وجوبية الوجود المطلق يدل ايضا على انه يجب ان
يكون مستقلا في الوجود الخارجي موجودا بذاته بدون انضمام شئ معه فاذا استلزم
القول بالتشكيك وجوب الطبيعة الملزومة يكون ذلك ايضا مستقلا في الوجود
ويلزم التعدد ضرورة هذا اذا ذهب القائل بالتشكيك مذهب التجويز والاحتمال
العقلي بان يقول انما يلزم التعدد لو لم يكن قول مطلق الوجود على الطبيعة الملزومة
وعلى سائر الوجودات بالتشكيك واما على تقدير احتمال هذا وتجويز العقل اياه
فلا يلزم فان قيل حينئذ يكون كلاما على السند وهذا غير مستقيم على قواعدهم
نعم لان السند ههنا مساو للمنع على ما هو المستفاد من عبارة المانع فابطاله
يكون دفعا للمنع واما اذا ذهب مذهب المعارضة والاستدلال ويدعى و
جوب القول بالتشكيك وثبوته بالضرورة ويتمسك في بيان ذلك باثبات الاولوية

الماهية ط

والانية ح

والاقدمية والاشدية والاكملية وشبهها بالنسبة الى الطبيعة الواجبة الملزومة
للكون العيني المطلق وباثبات مقابلات تلك الامور كعدم الاولوية والاقدمية
والانقصية والاضعفية بالنسبة الى الملزومات الآخر الباقية التي هي الوجودات
الخاصة الممكنة منعنا ذلك اي منعنا اختصاص الطبيعة الملزومة الواجبة بتلك
الاحوال فان ثبوت تلك الاحوال النسبية العارضة للطبيعة الملزومة الواجبة بالقياس
الى الوجودات الخاصة الممكنة مبني على ثبوت تلك الطبيعة على صفة الواجبية فان تلك

الاحوال انما هي صفات نسبية عارضة للحقيقة الواجبة بالقياس الى الممكن و
تحقق الصفات سيما النسبية منها موقوف على تحقق ذلك الموصوف الذي هو احد
المنتسبين فلو بين ثبوت الحقيقة الواجبة بتلك الاحوال والنسب لزم المصادرة
على المطلوب الاول مع ذلك ظاهر بل هذا هو الموافق لهذا المساق وقد حقق ابطال
ذلك في الاعتماد الكبير بما ملخصه ان عروض التشكيك الذي يوجب تقرر عرضيته
معروضه لموضوعاته لا يتحقق الا بتبدل اشخاص ذلك اللازم العارض المشتمل
عليها على سبيل التعاقب بالقياس الى ما ذكر من المحل او بتبدل انواع
ذلك اللازم المشتمل عليها على سبيل التعاقب ايضا بالنسبة اليه ويعلم تفصيل
ذلك مما حققه الفاضل الطوسي في شرحه للاشارات حيث قال فالكم انما يتقوم
في حقيقة يمكن ان يجعل بازائه محل ثابت لحال غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما
يوجد منها في آن الى ما يوجد في آن آخر بحيث يتحد ما يوجد في كل آن متوسطا في
المعنى الذي يكون التشكيك بحسبه بين ما يوجد في آنين يحيطان به الى ههنا كلامه
اذا تقرر هذا فنقول صحة تبدل الوجودات المتخالفة بالنوع او التشخص على المهية
المعينة الحقيقية ظاهر البطلان فان تلك المهية بدون شرط الوجود لا يمكن
ان يبقى بعينها وينتقل من احدى تلك الاحوال الى الاخرى ولئن سلمنا
لكن لا نسلم تحقق اشخاص متعاقبة بالقياس الى شئ من المهيات النوعية
من حيث انها مهية واحدة نوعية ان اريد بها ذلك والا فلا نسلم امتناع تقوم
الماهيات بوجه فان ما يكون احد فرديه بالنسبة الى احد الماهيتين اقوى و
الآخر انقص بالنسبة الى الاخرى جاز ان يتقوم به المهية اذ الجهة عند المشائين متقومة
لانواع الاجسام مع ان الفرد الذي يوجد منها في الافلاك اقوى واشد من الذي يوجد منها في العناصر

قال ثم انا نقول ان مفهوم تلك الطبيعة غير مفهوم شيء من التعينات التي
هي من العوارض المستدعية لتحقق موضوعات تتعلق بها في الوجود العيني
والعقلي وجودية كانت او عدمية بالضرورة فلئن قيل ان تعينها الذي
هو نفس تلك الطبيعة في الاعيان جاز ان يكون ملزوم مطلق التعين
ويكون حمل التعين المطلق عليه وعلى غيره من التعينات الباقية اما على
التشكيك واما على سبيل الاشتراك اللفظي دون المعنوي وح جاز ان
لا يكون تعينها معقولا ولا مستدعيا لتحقق موضوعات يتعلق بها في
الوجود على شيء من هذين التقديرين قلنا قد بينا في كتبنا الحكمية ان
مفهوم التعين ومعناه مفهوم واحد ضروري لا يختلف الا باختلاف
الاضافات الى الموضوعات ومن البين ان تعقل الاضافة لا يستدعي تعقل
المضاف اليه بكنه الحقيقة ٥

اقول لما تقرر عند القائلين باثبات الطبيعة الملزومة انها لا يمكن ان يكون ذات
افراد ذهنية او عقلية حتى يصلح لان تكون حقيقة واجبة كما عرفت والطبايع الممتنعة
الافراد ذهنا وخارجا منحصرة في الصور الاربع كما نبهت عليه شرع في تبيين انتفاء
الصور الاربع عن الطبيعة الملزومة تحقيقا لما هو الحق في نظر التعليم والتبيين من
عدم صلوحها للواجبية على تقدير ثبوتها وتنزلا على قاعدة النظر والبحث بعد تسليم
بعض مقدمات الخصم وتقرير ذلك ان الطبيعة بعد تسليم تحققها وثبوتها لا يصلح
لان تكون حقيقة واجبة وذلك لان الحقيقة الواجبة التي هي الوجود الخاص
على ما تقرر يجب ان تكون ممتنعة الافراد ذهنا وخارجا والطبيعة الملزومة ليست
من هذا القبيل فانها لو كانت من هذا القبيل لوجب ان تكون من احدى الصور

الاربع والتالي باطل اما الملازمة فلما سبق من الحصر العقلي واما بطلان
التالي فلان الطبيعة الملزومة لا يمكن ان تكون من الصورة الاولى في شيء وهي
ان تكون تلك الطبيعة عبارة عن نفس التعين لان التعين من العوارض المستدعية
لتحقق موضوعات يتعلق بها في الوجود العيني ان كانت تعينات خارجية وفي
الوجود العقلي ان كانت تعينات ذهنية فح يمتنع ان تكون الطبيعة الملزومة
على تقدير تسليمها عين هذا المفهوم وذلك لانها على تقدير تسليمها يجب ان
تكون من الحقائق القائمة بنفسها الغير المفتقرة لغيرها فكيف يصح ان تكون نفس
العارض المستدعي وجوده تحقق موضوع في الخارج او في العقل سواء ذهب
الى وجودية ذلك العارض او عدميته على ما هو المشهور من الخلاف الواقع فيه
فلئن قيل انما يلزم ذلك لو كان التعين طبيعة نوعية واحدة تكون في ساير
التعينات متفقة فيها اتفاق افراد الحقيقة النوعية في طبيعتها اما اذا كان حمل
التعين على افراده حملا عرضيا ويكون التعين الذي هو نفس تلك الطبيعة
في الاعيان ملزوما لمطلق التعين فلا يلزم ذلك اذ على تقدير ان يكون افراد
مطلق التعين مختلفات الحقايق يمكن بعضها قائما بنفسه وبعضها قائما بغيره ولئن
سلمنا ذلك الكلي لا يجوز ان يكون حمل التعين المطلق على التعين الواقع وعلى غيره
من التعينات الباقية اما على سبيل التشكيك واما على سبيل الاشتراك اللفظي
دون المعنوي وح جاز ان لا يكون نفس الطبيعة الواجبة معقولا ولا مستدعيا
لتحقق موضوعات يتعلق بها دون غيره من التعينات على شيء من هذين التقديرين
قلنا قد بين المصنف في كتبه الحكمية ان مفهوم التعين ومعناه مفهوم واحد ضروري
فلا يتطرق اليه المنع بجواز القول بالتشكيك والاشتراك اللفظي ووقوع اختلاف

افراده انما هو باختلاف الاضافات والموضوعات ولا شك ان اختلافات
افراد التعين اذا كان باختلاف الاضافات المستندة الى الموضوعات لا يحتمل
ان تكون بحسب حقايقها على هذا التقدير بل لا تكون الاختلافات الا بحسب
العوارض اللاحقة بها بالقياس الى الامور الخارجية فح يمتنع ان لا يكون
التعين الواجبي معقولا فان الاضافة التي تحتاج الى تعقلها تعقل التعين الواجبي
معلوما اذ الاضافة لا تستدعي تعقل المضاف اليه بكنه حقيقته حتى يستحيل تعقلها
فيمتنع تعقل التعين الواجبي بل انما تستدعي تعقل المضاف اليه بوجه من الوجوه
وذلك غير محال بالضرورة ٥

قال ثم ان معنى كون تعينها نفسها في الاعيان هو انها يمتاز عما عداها بنفسها
لا بصفة زائدة عليها في الاعيان ولا يلزم من هذا ان يكون نفسها هي
التشخصية بعينها والا امتنع ان يكون عاقلا لنفسها ولغيرها ثم انها
بنفسها يفيد لنفسها ما يفيد تشخصية الشخص له بالنسبة الى غيره من الاشخاص
الباقية من النوع ٥

اقول هذا اشارة الى بيان انتفاء الصورة الثانية من الصور الاربع عن الطبيعة
الملزومة بوجه يعلم منه قول المحققين عن آخرهم ان تعين الواجب بنفسه ولذلك
طوي التصريح بكون التعين مقتضى الذات على ما هو المصرح به في الصور المذكورة لانه
يستلزمه على ما لا يخفى وتقريره ان معنى قولهم تعين الواجب بنفسه في الاعيان
هو انه بنفسه ممتاز عن سائر ما عداه لا انه يقتضي صفة زائدة خارجة بها الامتياز
عما عداه ولم يلزم منهم الوقوع فيما هربوا منه وهو احتياج الواجب الى امر خارج عن
ذاته ثم انه يمكن ان يتوهم ههنا ان ذات الواجب ح يلزم ان يكون عبارة

عن مجرد التشخصية فانه لو كان مرادهم بكون تعين الواجب نفسه ان يكون بنفسه
في الامتياز عن سائر ما عداه مستغنيا للزم ان يكون الواجب هو التشخصية
التي هي عبارة عن الهوية الخارجية وح يمتنع ان تكون عاقلة لنفسها
ولغيرها اذ من المتبين ان الهوية الخارجية انما هي الهيئة الاجتماعية الحاصلة
من اللوازم والعوارض المشتبة اللاحقة للشيء بالقياس الى الامور الخارجة
عنه في الخارج حتى يمكن ان يكون متميزا له عما عداه فيه ولا شك ان امثال
هذه الطبائع يستحيل ان تكون محلا للجواهر المدركة والصور المعقولة منها
وقوله ولا يلزم اشارة الى دفع هذا التوهم تقريره انه لما ابطل ان يكون نفس
الواجب هي التشخصية اراد ان يبين معنى قولهم ان التعين نفس الواجب
على ما هو الحق عندهم وهو ان معناه انه يفيد نفس الواجب ما يفيد تشخصية
الشخص له بالنسبة الى غيره من الاشخاص الباقية فلئن قيل احد الامرين
لازم اما عدم انحصار الصور المذكورة في الاربعة او صحة عروض الاشتراك
للطبيعة الواجبة ضرورة ان الحقيقة الواجبة على هذا التقدير ليست من الصور
الاربع في شيء فان كان مما لا يصح ان يكون ذات افراد يلزم الامر الاول والا يلزم
الامر الثاني قلنا انما يستحيل ذلك ان لو استلزم صحة عروض الاشتراك
المقابل للامتياز التشخص لتلك الطبيعة وليس كذلك فان تشخصها انما هو
في عين الاشتراك كما نبهت عليه غير مرة لئلا يلزم ان يكون متميزا بالنسبة
الخارجية ولا يكون متميزا بالذات وهذا لو علمت هو الغاية في نفي الاشتراك
والامتياز حيث لم يكن لها مغاير يتميز عنه او يتشخص به ولهذا الكلام لطائف
النظر توضيح يتوقف على مقدمة دقيقة يحتاج المتفطن في ادراكها الى

لطيف للستر وتدقيق للنظر وهي ان التعين انما يتصور على وجهين اما على سبيل التقابل له او على سبيل الاحاطة لانه لا يخلو اما ان لا يمتاز عنهما اصلا او دلك لان ما به يمتاز الشيء عما يغايره اما ان يكون ثبوت صفة للمتميز وثبوت مقابلها لما يمتاز عنه كالمتقابلات واما ان يكون ثبوت صفة للمتميز وعدم ثبوتها للآخر كتميز الكل من حيث انه كل والعام من حيث انه عام بالنسبة الى اجزائه وجزئياته وامارات التميز في القسم الاول منه لا بد وان يكون خارجا عن المتعين ضرورة انها نسب او مبادى نسب من الامور المتقابلة وفي الثاني لا يمكن ان يكون امرا زائدا على المتعين ضرورة انه بعدمه ينتفي الحقيقة المتعينة فيه صارت الحقيقة هي هي اذ حقيقة الكل انما تحققت كليته باعتبار احاطته الاجزاء وبها امتيازه عن اجزائه وكذلك العام انما يتحقق عمومه باعتبار احاطته الخصوصيات فوق الجزء وجمعها تلك الخصوصيات وبها امتياز عن خواصه ولا شك ان الهيئة الاجتماعية المجموع والصور الاحاطية التي للاشياء ليس لها حقيقة وراء تلك الخصوصيات وجدت جمعها فح نقول ان التعين الواجبي انما هو من هذا القبيل اذ ليس في مقابلته شيء ولا هو في مقابلة شيء وان شئت زيادة تحقيق لهذا المعنى او اقامة بينة لهذه الدعوى فتامل في قوله تع لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد حيث سرى النفي فيه ستوجها الى النوعين الوجوديين من انواع المتقابلات واصنافها واذا تقرر ذلك عرفت معنى قوله ان الواجب يتعين لنفسه بالتعين تخصيصه التشخص وتامل في هذه النكتة فانها منطوية على معان جمة كثيرة الجدوى ه

قال ولا نسلم انها غير معقولة لشيء من العقول فانا قد برهنا في ساير كتبنا الحكمية انها عاقلة ومعقولة وعقل لذاتها ثم انها معقولة بالنسبة الى كل العقول

بحسب اعتبارات واضافات ونسب زائدة عليها وان لم يكن معقولة لاكثر العقول بكنه حقيقتها ه

اقول هذا اشارة الى بيان انتفاء الصورة الثالثة من الصور الاربع عن الطبيعة الملزومة وبيانه ان المقدمة القائلة بانها غير معقولة لشيء من العقول على الاطلاق ممنوعة كيف وقد تبين في الحكمة ان تلك الطبيعة لا بد وان تكون عاقلة ومعقولة وعقلا لذاتها فلا يمكن ان يقال انها ليست معقولة لذاتها اصلا ولئن سلمنا انها غير معقولة لذاتها بالنسبة الى العقول المفارقة لكن ممنوع انها ليست معقولة فانها بحسب الاعتبارات والاضافات فانها بحسب نسبتها الزائدة عليها واضافاتها اللاحقة لها بالقياس الى ساير المدارك يجب ان تكون معقولة لكل العقول وان لم تكن معقولة لاكثر العقول بكنه حقيقتها وحاصل هذا الكلام ان من الصور التي يمتنع بها ان تكون الطبيعة ذات افراد ذهنية او عقلية هو ان تكون الطبيعة غير معقولة اصلا لا بالكنه ولا بالوجه حتى ينتفي معها نسبة الاشتراك والتطابق اللازمين لكون الافراد افرادا اما اذا كانت معقولة بالوجه لكل العقول وبالكنه للبعض فلا يلزم ذلك ه

قال ولا نسلم انه يمتنع اقترانها بالغير واقتران الغير بها ولم يرد بالغير المنافي او المقابل لما ستعرفه ان النسب والاضافات والاحوال السلبية والوجودية انما يقترن بها ضربا ما من المقارنة وهي انما يقارن ضربا آخر من ضروب المقارنة فتامل ذلك ه

اقول هذا اشارة الى انتفاء الصورة الرابعة من الصور الاربع عن الطبيعة الملزومة وبيانه ان الاقتران بالغير انما يكون محالا لو كان المراد بالغير المنافي والمقابل كما

نبهت عليه آنفا من ان تميزه ليس عن المقابل فان الغير بمعنى المقابل ههنا هو العدم المحض واللاشيء الصرف واما اذا اريد به ما سوى المقابل من الامور المغايرة المنسوبة اليها فلا نسلم استحالته لما ستعرفه من ان النسب والاضافات والاحوال السلبية والوجودية لا تستحيل اقترانها بالطبيعة الواجبة بل انما تقترن بها ضربا من المقارنة وهي انما تقارن تلك الامور ضربا آخر من ضروب المقارنة وتحقيق هذا الكلام راجع الى ما نبهت عليه في المقدمة من الفرق بين الكثرة الكونية التي باعتبارها الكثير كونا وعالما وبين الوحدة الاعتبارية المسماة اسماء الحق وشئونه ونسبه فليتذكر واذا صح هذا في الطبيعة المطلقة الواحدة بالذات فتلك الطبيعة الملزومة بذلك اجدر فتامل فيه ٥

قال فلئن قيل لو صح ما ذكرتموه في بيان ان الواجب لذاته لا يجوز ان يكون تلك الطبيعة الملزومة للوجود المطلق لصح ان يقال انه لا يجوز ان يكون نفس الوجود المطلق بمثل ما ذكرتموه فان حقيقته لو كانت ذات افراد عقلية فلا بد وان يوجد منه فرد واحد وامتنعت الافراد الباقية لاستحالة ان يوجد كلها وان لا يوجد شيء منها او كان وجوب بعضها وامتناع ما عداه بالغير لا بالذات وان لم يكن ذات افراد عقلية لشيء مما ذكر من الوجوه فان كانت حقيقته مغايرة لحقيقة الوجودات العينية الخاصة الممكنة كان اطلاق لفظ الوجود عليه وعلى الوجودات الممكنة بالاشتراك اللفظي دون المعنوي وان لم يكن مغايرة لها لزم اتصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتي قلنا ان تلك الطبيعة لا بد وان تكون مغايرة للوجود العيني وملزومة لما ذكرناه دون الوجود الواجب لذاته القائم بنفسه الممتاز عما عداه بعين حقيقته ٥

اقول هذه صورة نقض اجمالي على الدليل المذكور وتقريره ان ما ذكرتموه في بيان ان الواجب لذاته لا يجوز ان تكون تلك الطبيعة الملزومة للوجود المطلق لو كان صحيحا بجميع مقدماته لزم ان يكون الوجود المطلق ايضا ليس واجبا لصدق الدليل المذكور عليه وبيان ذلك ان الواجب لا يمكن ان يكون نفس الوجود المطلق لان حقيقته لو كانت ذات افراد عقلية فلا بد وان يوجد منه فرد وامتنعت الافراد الباقية لاستحالة ان يكون الموجود من الحقيقة الواجبة افرادا كثيرة وان لا يكون شيء منها موجودا واذا تقرر ان يكون الموجود منها الا فردا والباقي ممتنعا لزم ان يكون وجود ذلك الفرد بالغير فيكون وجوبه بالغير وكذا امتناع الباقي يلزم ان تكون بالغير لا بالذات وبيان ذلك ان الطبيعة الواجبة لا بد وان تكون طبيعة نوعية والا لزم ان تكون افرادها مختلفة الحقائق فيلزم التركيب في الواجب وذلك محال واذا كانت طبيعة نوعية يمتنع ان يختلف مقتضى افرادها بالذات فلو كان لم يقتض بعض افرادها الوجوب وبعض الآخر الامتناع لزم ان لا يكون ذلك الاقتضاء بالذات بل بالغير فيلزم ان يكون الواجب في وجوبه محتاجا الى الغير وذلك بين الاستحالة وان لم يكن ان تكون ذات افراد عقلية لشيء مما ذكر من الوجوه الاربعة فان كانت تلك الحقيقة المطلقة مغايرة لحقيقة الوجودات العينية الخاصة المسماة بالوجودات الممكنة كان اطلاق لفظ الوجود عليها وعلى الوجودات الممكنة بالاشتراك اللفظي دون المعنوي لتغاير المعنيين واختصار به الاشتراك بينهما في اطلاق لفظ الوجود فقط وان لم تكن مغايرة للوجودات العينية لزم اتصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتي ضرورة وجوب

الشاف كل جزئي من جزئيات الحقيقة بلوازمها فاجاب بان هذا النقض انما يرد على من جعل الطبيعة الواجبة متعينة مقابلا لسائر المتعينات ويكون مغايرا للوجود العيني ولزوماله بناء على ان يكون الاشتراك معنويا بان تكون الطبيعة في نفسها هي الكون العيني فيكون الكون المطلق المقول عليها وعلى غيرها مغائرا لها ولازما لها ضرورة دون ما اذا جعلناه الوجود المطلق الشامل الواجب القائم بنفسه اذ لا شيء سواه يقومه الممتاز عما عداه بعين حقيقته اذ ما عداه عدم محض فلا يحتاج الى مميز خارج والحاصل انهم لما ذهبوا الى ان الواجب هي الطبيعة الخاصة المتعينة مثل سائر المتعينات لزم من قولهم ان يكون مغايرا للمطلق المقول عليها وعلى مقابلها كما لزم ان يكون مقابلا لسائر المتعينات الممكنة التي بازائها وح لزم عليهم ما لزم اما اذا جعل الوجود المطلق الشامل الذي لا يشذ منه نسبة ولا صفة ولا فرد من الافراد المتماثلة والمتنافية فلم يرد عليهم من المحالات الواردة على القائلين بان لتعين شيء مهملا فان قيل يلزم عليهم ايضا احد الامرين اما انتفاء القول بالامكان والممكنات وسائر المتعينات واما ان يكون في الواجب جهة امكان وكلاهما ظاهر الاستحالة قلنا ان اريد بانتفاء الامكان انتفاؤه مط فلزومه ممنوع وان اريد انتفاؤه عن الوجود من حيث انه وجود فلزومه مسلم لكن استحالته ممنوع فان الامكان حسبما نبهت عليه في المقدمة انما هو باعتبار تعرض الاشياء باعتبار ظاهر العلم وبين ظاهر العلم وظاهر الوجود فرق ظاهر واعلم ان امثال هذه الابحاث عند الاذكياء من ارباب الذوق من اجلى البديهيات واما عند غيرهم من الفضلاء المقيدين بقلائد التقليد

فهي مما لا يكاد يفهم ولا يعرف ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نوره

قال فلئن قيل ان الحقيقة المطلقة لو كانت واجبة لذاتها قائمة بنفسها لما كانت مطلقة بل كانت مقيدة بالوجوب الذاتي قلنا ان الحقيقة المطلقة من حيث هي مطلقة قد تكون لها احكام ضرورية لا يخرجها عن حد الاطلاق ولا يوجب تقيدها بشيء منها في الاعيان ٥

اقول هذا شروع فيما يرد على ظاهر مذهب المحققين ودفعه من الايرادات الموهمة للناظرين المحجوبين من ارباب العقول الضعيفة السخيفة والمشوشة لبعض المسترشدين من المعقود عقولهم بالمغالطات العسكرية والقرائن الجدلية من جملتها ان الطبيعة المطلقة التي هي الواجب عندهم انما هو باعتبار عدم اعتبار القيود ولهذا سقط حتى عن هذا الاعتبار العدمي ايضا فانها غير معتدة بالاطلاق على مذهبهم فح لو كانت تلك الطبيعة المفروضة واجبة لذاتها لزم خلاف الفرض وبيان ذلك انه لو كانت واجبة لذاتها وكان الوجوب مقتضى ذاتها لامتنع انفكاكه عنها وذلك يستلزم ان لا تكون مطلقة ح بل كانت مقيدة بالوجوب الذاتي اذ لا معنى للتقيد الا اعتبار معنى زائد على نفس الطبيعة واذا كان ذلك المعنى من مقتضى الذات لازما لها فلا بد من اعتباره معها فح لا تكون الطبيعة المطلقة مطلقة هذا خلف فاجاب بان الطبيعة المطلقة من حيث هي مطلقة قد تكون لها احكام ضرورية لا تخرجها عن حد الاطلاق فان الاحكام انما تكون مخرجة للطبيعة عن اطلاقها اذا كانت زائدة عليها حاصلة باعتبار معنى زائد في الخارج ويكون تحققها وتعقلها انما هو بالنظر الى ذلك المعنى الخارج اما اذا كانت من الاعتبارات العقلية الحاصلة بالعيان

الى انفسها بدون اعتبار معنى زائد يشوب صرافة الاطلاق به ولا نسبة
خارجية تورث اضافة التقيد اليه لا يخرج الطبيعة بشئ منها عن حد اطلاقها في
الخارج ولا يوجب تقيدها بشئ منها في الاعيان لا يقال كل ما تغير الطبيعة المطلقة
من المفهومات سواء كانت اعتبارية عقلية حاصلة لها لذاتها او محصلة
لاحقة لها من غيرها اذا اعتبرت معها تكون مخرجة لها عن حد اطلاقها
الذاتي ضرورة لانا نقول انما تكون مخرجة لها ان لو كانت امورا زائدة عليها
في الاعيان منضمة معها فيها او كان مبدء عروضها ومنشاؤها غير حيثية
الاطلاق الذاتي اما اذا كانت من الاعتبارات الحاصلة لها في العقل
بالنظر الى اطلاقها الذاتي فلا تخرجها ضرورة امتناع تنافي الشئ لمبدئه ومن ههنا
تعرف منشأ التفرقة بين الاسماء الالهية والكونية ه

قال فلئن قيل لو صح ان تكون حقيقته المطلقة من حيث هي مطلقة
قائمة بنفسها بحسب الوجود في الاعيان من غير ان يفتقر الى اقترانها بشئ
من المخصصات والمعينات ويصدق عليها الوجوب بالذات بالبرهان لم يتوجه
بوجه من الوجوه ان يورد ههنا ما ذكر من الاحتمال ولم يصح منكم الشروع
في الجواب والتزام الجواب مع انه عدل عن طريقة التوجيه لا يفيد فائدة سوى
تطويل الكلام وتكثير المقدمات وتمكين المخالف من المنع والنقض وتوسيع
البيان على انا نقول انا نعلم بالضرورة ان كل واحد من الوجودات الممكنة
العينية الخاصة من افراد الوجود العيني المطلق كما انا نعلم بالضرورة ان
الوجود الواجب بالذات المنافي لكل واحد من الوجودات الممكنة الخاصة
من جملة افراده قلنا ان الذكي الحادس يعلم بهذا ان الكون العيني الكائن

بنفسه في الخارج يمتنع ان يكون فيه شئ من الكائنات التي يكون فيه به
ويقارنه ولكن الجمهور انما يعتقدون ان حكم مطلقه حكم سائر المطلقات
من الماهيات الحقيقية العينية وينكرون الفرق بين الصورتين ويبادر
الى الفهم الاحتمال المذكور فح كان ابطال هذا الاحتمال بعد تسليم كون
الايراد موجها ودفع سائر الشبه المانعة لحصول التبيين والقطع العقلي
في المحل الغير المألوف بالقياس الى طباع الجمهور يكون مفيدا بالنسبة الى من
هو اشد ذكاء منهم وابعد عن رذيلتي البلادة ورسوخ التقليد الوهمي
والخيالي ومن البين ان دفع سائر الاحتمالات والشبه يكون اعدادا للاذهان
الضعيفة ان يلوح لهم الحق ويكون منعا للحركات الفكرية المشوشة
عن الاضطرابات المستفادة من الوساوس العادية والتقليدات المتكررة
الراسخة في النفوس الطالبة ه

اقول هذا اشارة الى ايرادين صعبين قد استشكلهما المستبصرون من اهل
النظر غاية الاستشكال عند اكثر الاذكياء من المحققين هما الداء العضال والحق
ان كلا منهما عرق يتشعب منه فنون الشغب والجدال واصل يتفرع عليه اغصان
الشبه وافنان الاشكال لا ينحسم مادتها الا باستغاثة من الحدس القويم
والفكر عن شوائب التعصب والتقليد سليم اما الاول منهما فمبني على مقدمة
عدوها من المسلمات لشدة اشتباهها بها وهي ان الطبيعة المطلقة من حيث
انها مطلقة عند من ذهب منهم الى وجودها لا يمكن ان تكون قائمة بنفسها
في الاعيان بدون انضمامها بشئ من القيود فان وجود المطلق على تقدير
وجوده في رأيهم انما هو وجود المقيد لا غير اذا تقرر هذا فنقول لو صح ان تكون

الطبيعة المطلقة من حيث هي مطلقة التي هي بديهية التصور عند الجمهور قائمة
بنفسها في الاعيان بدون انضمامها الى شيء من المخصصات ولصدق
عليها الوجوب بالذات بالبرهان على ما سبق تحقيقه آنفا لم يتوجه بوجه من
الوجوه ان يورد ههنا ما ذكر من الاحتمال لا منعا ولا نقضا اما المنع فلامتناع
تطرقه الى مقدمتي الدليل حينئذ اما الاولى فلانها بديهية واما الثانية فلانها
مبرهنة واما النقض فلان تخلف الحكم من الدليل انما يتصور فيما لا يكون من
افراد ما استدل عليه والطبيعة الملزومة لما كانت من افراد المطلق من حيث
انه مطلق لا يصلح لان تكون صورة للنقض واذا كان الامر على هذا الوجه
فلا يصلح للعارف بطرق التحصيل والخائض ان يشرع في جواب امثاله اذ
الشروع في جواب ما لا يرد على قانون البحث واساليب المناظرة في قوة الخطأ
على ان التزام الجواب مع انه عدول عن طريقة التوجيه لا يفيد فائدة سوى
تطويل الكلام وتكثير المقدمات وتمكين المخالف من المنع والنقض وتضييع
البيان وكل ذلك محذور في قواعد الجدل وقوانين البرهان واما الثاني
من الايرادين فتقريره انه لو صح ان يكون الوجود المطلق من حيث انه
مطلق واجبا للزم ان لا يكون الوجود وصفا مشتركا بين سائر افراده
والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانا نعلم بالضرورة
ان الوجود الواجب المنافي لكل واحد من الوجودات الخاصة منافاة
احد القسمين للآخر ليس من جملة افراده ثم ان هاتين الشبهتين لما
فيهما من المقدمات المعقولة المألوفة لاكثر اذهان الاذكياء سيما تلك المقدمة
التي هي مبنى الشبهة واساسها يحتاج دفعهما الى نوع من الحدس اذ به

فلانا نعلم بالضرورة ان كل واحد من الوجودات الممكنة العينية من افراد الوجود العيني المطلق ع

يخلص الذكي اللبيب عن زيف الخطابيات المنقولة والجدليات المموهة
الممازجة بتحليل عقود التقليدات والاعتبارات الراسخة لما فيه من
الخلوص عن شوائب التصرفات العقلية الناشئة من القوى الادراكية
العقلية عند اقتناص المطالب النظرية ولما فيه من الرسوخ والطمأنينة اللازمة للمطالب
الوهمية الاستئناسية وكان النسبة بين الفكر والحدس في طريق النظر كالنسبة
بين السلوك والجذبة في غيره فلهذا قال في الجواب الذكي الحادس نعلم
بعيننا ان الكون العيني الكائن بنفسه في الخارج الذي وجود سائر
الاشياء في الخارج انما هو باشراق بارقة من بوارق نوره وظهورها بتبعية
لمعة من لوامع ظهوره يمتنع ان يكون في الخارج لشيء من الكائنات التي
انما يكون فيه به وبمقارنته ثم ان وضوح هذه المقدمة في مبادي العقول لما
بلغ مبلغا لا يرتاب فيه من له ادنى تميز فضلا عن السابقين في مضمار غوامض
العقليات ومغالق النقليات اراد ان ينبه على مرامي سهام سهوهم و
مواطئ خطوات خطائهم اعتذارا منهم على وقوعهم في هذا الخطاء الفاحش و
المغلط الظاهر ومن نفسه على الاشتغال بجوابهم وتمكينهم من المنع
والنقض بقوله ولكن الجمهور انما يعتقدون ان حكم مطلقه حكم سائر
المطلقات وتقرير ذلك انهم لما راوا ان لسائر المطلقات حكما وهو ان
وجوده في الخارج لا يتحقق الا بعد تخصصه بالفصول المقومة والعوارض
المشخصة وبالجملة انما ينضم اليه الوجود الخارجي ويتقوم به في ضمن افراده
حسبوا ان الوجود نفسه ايضا من هذا القبيل فحكموا ان المطلق منه لا يكون
قائما بنفسه فلا يصلح للواجبية ومثل قياسهم هذا في المشاهدات كمثل من

زعم فی المبصرات من المحسوسات انه لما لم یکن ادراک شیء منها بدون ان یظهرها نور
من الانوار وذلک الاظهار انما یتم بعد ان یکون لذلک المحسوس سطوح متلونة
فکذلک النور ایضا لانه من المبصرات یجب ان یکون ظهوره بنور آخر بشرائطه
الا ان الوهم لما کان لیس له دخل فی المشاهدات لم یقع شک للمشاهدین فی
المثال المحسوس حتی لو اورد هذه الشبهة علی الاعمی لم یبعد ان یعجز عن الجواب
بخلاف المسئلة المبحوث عنها فانها لما کانت من المعانی العقلیة کان الامر فیه
بالنسبة الی اکثر العقول العدیمة البصیرة الواقعة تحت حکمی الوهم والخیال
کما وقع الاعمی فیما اورد علیه من المثال وهذا حکمة من حکم الله البدیعة ان جعل
الوهم حارسا للحضرة المنیعة ان یکون شریعة لکل بصیرة حولا وفطانة مبرأ الا
لعباده المخلصین الذین فتح الله بصیرتهم بنور الیقین حتی راوا الحق علی ما هو علیه بنوره
المبین ومن لم یجعل الله له نورا فما له من نور اللهم اجعلنا ممن لیس للشیطان
سلطان علیهم هذا کلام وقع فی البین فلابد ان نرجع لما نحن بصدده ونقول انهم لما
لم یفرقوا بین المطلق وغیره من المطلقات حتی اعتقدوا ان حکم مطلق الوجود
فی عدم تحققه الا فی ضمن المقید حکم سائر المطلقات من الماهیات الحقیقیة
العینیة المبهمة فی نفسها المتحققة بغیرها لا یبعد ان یبادر الی اذهانهم الاحتمال
المذکور وهو ان الواجب یجب ان یکون من الوجودات الخاصة والتعینات
الجزئیة والا یلزم ان یکون الواجب مما لا یقوم بنفسه فی الخارج بل یحتاج
فی تحققه وقیامه فی الخارج الی غیره وح کان ابطال هذا الاحتمال بعد تسلیم
کون الایراد موجها علی سبیل التنزل لا یکون خارجا عن قانون التوجیه
بل دفع سائر الشبه المانعة لحصول الیقین والقطع العقلی فی المحل الخیر لما لوف

بالقیاس

بالقیاس الی طباع الجمهور ویکون مفیدا بالنسبة الی من خص
منهم بفضل الذکاء فیکون التزامه فی نظر التعلیم واجبا وذلک ان جمهور اهل
العقل من المناظرین انما یعتکفون عند المسلمات والنظریات الغیر المحتاجة
الی شیء غیر ترتیب الضروریات والاولیات واما امثال هذه المقدمات
المحتاجة مع ذلک الترتیب الفکری الی ضرب من الحدس والذوق یکون فی
غایة البعد عن طباعهم فلابد من دفع الشبه المانعة لعروجهم الی مراقی
الحقایق وذلک ان لم یکن مفیدا بالنسبة الی کلهم لکن یکون مفیدا
بالنسبة الی من هو اشد ذکاء منهم وابعد عن رذیلتی البلادة
ورسوخ التقلید الوهمی والخیالی وهذا تلویح بان هذا الکلام فی هذه لیس مع
جمهور العقل بل مع من خص منهم بمزید الذکاء وفضل التفطن ومع هذا کله
یکون له حدس قوی وکشف ذوقی ثم لو سلم ان دفع هذا الاحتمال لا توجیه
له بالنسبة الی المخالفین من المناظرین لکن من البین ان دفع سائر الاحتمالات
والشبه الممکنة الورود بالنسبة الی الطالبین والمسترشدین یکون اعدادا
لاذهانهم الضعیفة ان یلوح لهم الحق ویکون منعا للحرکات الفکریة المشوشة
لهم عن الاضطرابات المستفادة من الوساوس العادیة والتقلیدات
المنکرة الراسخة فی نفوسهم القابلة الطالبة ولا شک ان التعرض لما یوجب
تنظیف المحل عن العقائد التقلیدیة الراسخة وما یوجبه من الحرکات
المشوشة الذی هو ههنا بمنزلة دفع الموانع المعبر عنه بالتخلیة وجب فی نظر
التعلیم والتعلم کما ان التعرض لما یوجب اعداد المحل من المقدمات
الیقینیة التی هی للاستفاضة بمنزلة المقتضی المسمی بالتحلیة وجب فی هذا النظر

قال ومن الضرورى ان دعوى الضرورة فى محل النزاع غير مسموعة
على ان الوجود الخاص الممكن الذى ذكر لو اريد به معروض شئ من هذه
التعينات والصفات والاحوال من غير اعتبارها معه فهو بالحقيقة
محض الوجود الواجب بالذات ولو اريد به شئ من هذه العوارض الموجودة
بالعرض من غير اعتبار الوجود الموجود بالذات فلا نسلم انه فرد من افراد
الوجود المطلق ولو اريد به مجموع الامرين فلا نسلم امكان وجود هذا
المجموع فى الاعيان وح كان امتناع الافراد الذهنية ههنا فى الاعيان
بالذات ولو اريد به معروض شئ من تلك العوارض من حيث هو
معروضه الجامع اعتبار هذا العارض معه على ما هو الموجود فى الاعيان
كان كل واحد من الوجودات الخاصة بل جميعها موجودا واحدا واجبا
بالذات كثيرا بحسب صفات ممكنة زائدة على الذات وح لم يكن للوجود المطلق
افراد ذهنية مختلفة بحسب الوجوب والامكان والامتناع واما القول
بالمنافاة التى ذهب اليها فلا طائل تحته لما سبق تقريره من قبل

اقول هذا اشارة الى جواب الثانى من الايرادين المذكورين ولما كان السائل
ادعى الضرورة فى المتنازع فيه يمكن دفعه بان ادعاء الضرورة فى محل النزاع غير
مسموع على ما هو مقتضى صناعة اهل النظر اذ قولنا كل بديهى لا تنازع فيه لا يكون
بديهيا لكن يكون مجادلة والشبهة بمادتها باقية بحالها فالجواب الحاسم لمادة
الشبهة ان يقال ان الوجود الخاص الممكن الذى هو عبارة عن الوجودات
المخصوصة بالتعينات والاضافات والاحوال النسبية العدمية لا يمكن

[illegible]

ان يكون

ان يكون من افراد الوجود المطلق وذلك لان المراد بالوجودات الخاصة التى افراد
الوجود المطلق لا يخلو من ان يكون معروض تلك التعينات بدون اعتبار
العارض معها اصلا او تلك العوارض بدون اعتبار المعروضات معها اصلا
او يكون المراد به هو المعروض مع اعتبار العارض وح لا يخلو من ان يكون اعتبار
العارض على سبيل العروض او الجزئية فحصل ههنا اربعة اقسام لا مزيد عليها
عقلا ووجودا ولا يمكن على شئ من التقادير ان يكون للوجود المطلق افراد
هى ممكنة فى ذاتها وذلك لانه لو اريد بها معروض شئ من هذه التعينات
والصفات والاحوال بدون اعتبارها معه الذى هو القسم الاول من الاقسام
الاربعة فهو بالحقيقة محض الوجود الواحد الواجب بالذات ولو اريد بها شئ من العوارض
الموجودة بالعرض من غير اعتبار الوجود الموجود بالذات معها الذى هو القسم
الثانى من الاقسام المذكورة فلا نسلم انها فرد من افراد الوجود المطلق ضرورة
انها معدومة بالذات بهذا الاعتبار فكيف يصح ان يصدق عليه الوجود بهو
هو حتى يكون من افراده فان افراد الوجود انما هو الموجود لذاته الصادق مفهوم
الوجود عليه بهو هو ولو اريد بها مجموع الامرين اى المركب من العارض
والمعروض الذى هو القسم الثالث من الاقسام فلا نسلم امكان وجود مثل
هذا المركب ضرورة امتناع كون الوجود جزءا من المهيات فى الاعيان على ما
تقرر عندهم وحينئذ يلزم على هذا التقدير ان يكون امتناع الافراد الذهنية
فى الاعيان بالذات فيلزم حينئذ اختلاف افراد الوجود وقد ثبت استحالته
فان قلت انه انما يلزم المحال لو كان ممتنعا مطلقا اما اذا كان ممتنعا فى الخارج
فقط فلا نسلم استحالته قلت بل يكون فردا للوجود المطلق ويصدق عليه الوجود

فهو هو ولو اريد بها مجموع الامرين اى المركب من العارض والمعروض الذى
هو القسم الثالث من الاقسام فلا نسلم امكان وجود مثل هذا المركب ضرورة
امتناع كون الموجود جزئيا من الماهيات فى الاعيان على ما تقرر عندهم و
ح يلزم على هذا التقدير ان يكون امتناع الافراد الذهنية فى الاعيان
بالذات فيلزم ح اختلاف افراد الوجود وقد ثبت استحالته فان قلت
انما يلزم المحال لو كان ممتنعا مطلقا اما اذا كان ممتنعا فى الخارج فقط فلا نسلم
استحالته قلت ما يكون فردا للوجود المطلق ويصدق عليه الوجود فهو هو لا بد ان
يكون مقتضى الوجود لذاته فيستحيل ان يكون مقتضيا للعدم فى مرتبة من
مراتبه ولو اريد بها معروض شئ من حيث انه عارض على ما هو الموجود فى الاعيان
فان الموجود فى الاعيان من الوجودات الخاصة انما هو ملحوقات تلك
التعينات وهو القسم الرابع من الاقسام المذكورة فيكون كل واحد من
الوجودات الخاصة متحدا مع الآخر بالذات بهذا الاعتبار بل مجموعها ليس
الا امرا واحدا واجبا بالذات فان ما بالذات لا يتغير بلحوق اللواحق والعوارض
فان الوحدة هى الذاتية له والكثرة انما هى لواحق عرضت له بحسب صفات معدومة
بالذات موجودة بالعرض فيكون المتصف بالامكان ليس الا هذه اللواحق
المعدومة الزائدة على الذات فيتقرر من هذا التحقيق انه لا يمكن للوجود المطلق من حيث
انه وجود مطلق افراد ذهنية مختلفة بحسب الوجوب والامكان والامتناع ضرورة
ان الوحدة الحقيقية هى الذاتية له وهذا الكلام يفيدك زيادة تبيين لما
مهدنا لك فى المقدمة من ان الامكان انما يعرض باعتبار ظاهر العلم والوجوب
باعتبار ظاهر الوجود وبين ظاهريهما فرق ظاهر واما القول بالمنافاة بين

الممكن

الممكن والواجب فمبنى على تعدد افراد الوجود واختصاص فرد منه بالوجوب
دون غيره وقد عرفت ما فيه من الخلل فيما سبق من البيان فلا حاجة
لتطويل الكلام به ه

قال فلئن قيل ان الوجود الذهنى الذى يمتنع ان يوجد فى الاعيان فرد من
افراد الوجود المطلق الذى يكون من جملة افراده الفرد العينى الواجب بحسب الذات
قلنا الكون الذهنى هو الكون العينى بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار
فان عروض المعانى العقلية انما هو للوجود العينى فى بعض مراتبه او تنزلاته
اتصافه بصفات اخر عارضة له ولا اعتبار ههنا بالموجود الذهنى بالعرض
التى تعرض المعانى العقلية مثل عروضها لسائر الماهيات وجميع النسب والصفات و
والاحوال اذ الكلام ههنا انما هو فى الوجود الموجود بنفسه الواجب بالذات

اقول هذا ايراد بعض على ما برهن عليه من امتناع اختلاف افراد الوجود المطلق
فى الوجوب والامكان والامتناع وتقريره ان الوجود الذهنى فرد من افراد
الوجود المطلق لانه قسم من اقسامه مع انه يمتنع ان يوجد فى الاعيان من
حيث هو كذلك والا يلزم ان لا يكون وجودا ذهنيا كما ان الواجب ايضا
فرد من افراد الوجود المطلق مع انه يجب ان يكون موجودا فى الاعيان بحسب
الذات فيلزم اختلاف افراده فى الوجوب والامتناع لا يقال الذى يمتنع
ان يوجد فى الخارج الكائن فى الذهن من حيث انه كائن فى الذهن لا الكون
الذهنى الذى هو من قبيل الاعراض الخارجية فان الكون الذهنى عبارة عن
حصول الصورة العقلية ولا شك انها من حيث هى عارضة للعقول موجودة

فى الخارج لانا نقول الصورة العقلية هى العوارض للمعقول واما ما تكون
فيها فامر آخر غير نفس الصور انما اعتبره العقل عند ملاحظته لها ملاحظة تكونها
فيه ولا شك ان ذلك انما وقعت فى الدرجة الثانية من العقل فيمتنع حينئذ
ان يكون لها وجود فى الخارج ويلزم الاختلاف المذكور وجوابه ان الكون
الذهنى هو الكون العينى بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار وتحقيق هذا الكلام
موقوف على مقدمة وهى ان الوجود المطلق بالمعنى الذى ذهب اليه المحققون لا على ما
اصطلح عليه المتاخرون كما نبهت عليه فى المقدمة له احوال اولية يسمونها بهذا تمهيد
الاعتبار شئونا ذاتية لاقتضائها ان يظهر الذات بحقيقتها وان شئت قلت
اقتضاء الذات ان يظهر بحسبها منصبغا باحكامها اظهارا لكمالاتها الاسمائية
اللازمة للكمال الذاتى كما سيجئ تفصيله ان شاء الله تعالى وتلك الشئون المسماة
فى مرتبة اخرى بالاعيان الثابتة وباعتبار آخر بالاسماء مختلفة بحسب الحيطة
والقرب الذاتى بعضها كليات يشتمل ظهورها على ظهور جميع الجزئيات التى تحتها
بالفعل يسمى بالمراتب ولا يمكن ظهور الذات بالا بعد منها الا بعد ظهور الاقرب
ضرورة ان الظهور يندرج فى تلك الكليات من عالم الارواح والمثال الى
ان يتم بعالم الحس وهى المرتبة الاخيرة من كليات المراتب المسماة عند اهل
التحقيق بالمجالى والوجود فى هذه المرتبة يعبر عنه فى عرف آخر بالكون العينى اذا
عرفت هذا وقد ظهر لك مما سبق من الابحاث ان تلك الاحوال وما يتبعها
من الاحكام المختصة سواء كانت من الاحوال الكلية المسماة بالمراتب او الجزئية
المحاطة لها انما هى اعتبارات ونسب عدمية ليس لها دخل فى حقيقة الوجود
من حيث هى فلا يخفى عليك ح ان الكون الذهنى ايضا الذى هو مرتبة من تلك

المراتب هو الكون العينى بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار فان عروض
المعانى العقلية انما هو للوجود العينى ايضا لكن فى بعض مراتبه او بشرط انضمامه
بصفات آخر عارضة له فان عروض بعض اللواحق قد يكون مسبوقا بلحوق لاحق
رتبة كما عرفت آنفا وفى الجملة لحوق هذه الاعتبارات والاحكام كلها فى اى
مرتبة كانت من المراتب انما هو للكون العينى لا غير اذ هو الآخر ظهورا والاول رتبة
فتنبه قوله ولا اعتبار ههنا فى الموجودية بالعرض دفع لما يمكن ان يورد ههنا
من ان الشبهة باقية بحالها فان المعنى الاعتبارى من الوجود الذى يعرض المعانى
العقلية مثل عروضها لسائر المهيات الاعتبارية وجميع النسب والاضافات
العدمية غير المعنى الحقيقى منه الاصلى الذى هو متحد بالكون العينى الذى هو سائر
الحقائق الوجودية والمهيات الحقيقية من صور تعيناته ومراتبه على ما تحقق فى
صدر الرسالة وصورة النقض انما هو الاول دون الثانى حتى يندفع بما قيل
فى الجواب وبيان دفعه ان ذلك المعنى الاعتبارى منه خارج عن المبحث لان
الكلام ههنا اى فى هذه الرسالة انما هو فى الوجود الموجود بنفسه الواجب بالذات
لا فى المعنى الاعتبارى منه الذى هو من قبيل النسب والاضافات التى هى من
الاعتبارات العدمية ٥

قال تنبيه اعلم ان اعتقاد كون المبدء الاول الواجب بذاته انية خاصة متعينة
يلزم من فرضها على ما يقولون به دفع ما يعتقدون فيه مع اعتقاد كونها علة لسائر
الاشياء ولانواع العينية الباقية بالمباينة وعدم المناسبة ومنه يخرج تحت
الوجود العينى المطلق الذى يشمل سائر الاشياء المستندة اليها عندهم اعتبارا
كما ذهب البعض وحقيقيا موجودا بنفسه فى الاعيان كما ذهب اليه الباقون

مثل اندراجها تحت جميع الكليات والامور العامة وكثير من الكليات الباقية
ما عداها فهو بعيد عن الحدس المبين والعقل السليم والفكر الصحيح فتامل في المباحث
السالفة والاتية عسى ان يلوح لك الحق ويبين اليقين لو كنت من اصحاب الذكاء
والفطنة والملكات المرضية الفاضلة على انا نقول انا نعلم بالضرورة ان الكون
الذي يشترك فيه الاكوان والالوان العينية كون عيني تكون طبيعته عين تلك
الاكوان في الاعيان والاذهان واما اختلافها وتعددها فهو بالاضافات
والنسب والاعتبارات المختصة لا غيره

اقول لما فرغ عن بيان ما هو المطلوب الاول ههنا على طريقة النظر والاستدلال
ودفع ما يرد عليه من وجوه الاحتمال وابطال ما ذهب اليه المخالف بتبيين ما اشتمل عليه
من المباينة من الوهمين والاستدلال على مقتضى ما التزمه في مطلع الرسالة اراد ان يزيد
في تلك الابحاث بوجه يكفي للمانع المنازع ان نظر بعين الانصاف والاعتبار و
يفيد للمريد الطالب مزيد الاستكشاف والاستبصار تنبيها على ان المطلوب
من البديهيات التي لا يحتاج في تحصيلها الى الاطناب والاسهاب وبيان ذلك انهم
يعتقدون في انية الواجب وهويته تعالى ما ينافي الصفات الواجبة الثبوت له
عندهم وكل ما ينافي لواحقه السوابق من المذاهب والاحكام مبنيتين للتأمل بطلانه
ان امعن النظر فيها حق الامعان فلهذا اسمى هذا المبحث تنبيها وبيان ذلك انهم
يعتقدون في الواجب انه انية خاصة نوعية اي كون عيني خاص مخالف بالذات
لسائر الاكوان والانواع الباقية بالمباينة وعدم المناسبة وكذلك يعتقدون
مع هذا ايضا انها مندرجة تحت الوجود العيني المطلق الذي يشمل سائر الاشياء
العينية المستندة اليها عندهم على اختلاف معنى الوجود سواء كان اعتباريا

كاذهب

كما ذهب اليه البعض او حقيقيا كما ذهب اليه الباقون وبالجملة يحكمون باندراجها
تحت جميع الكليات الشاملة والامور العامة مثل كونها حقيقة وكونها علة و
متعينا وواحدا وباندراجها تحت كثير من الكليات الباقية ما عداها وهي الصفات
الواجبة الثبوت لها كالعالمية والقادرية والمريدية وغيرها ولا شك ان اعتقاد
المباينة التي هي نفس النسبة وكذا الاولية للشيء ينافي اعتقاد عدم المناسبة
بينها وبين شيء من معلولاتها كما ان اعتقاد عدم المناسبة ينافي اعتقاد
اشتراكها في الكون العيني الذي انيته الخاصة عبارة عنه وكذلك اندراجها تحت
الكليات والامور العامة المعلولة لها ينافي المناسبة بينها وبين جميع المعلولات عدم
كما يستلزم الاشتراك مع المندرج في ذلك المشترك من الانواع العينية فظهر
على من استشم في الوجود رائحة اليقين ان اعتقاد مثل هذا في الواجب بعيد عن
الحدس المبين بل عن العقل السليم والفكر الصحيح لما يستلزمه من التناقض
الظاهر والمحال الصريح فلئن قيل الاشتراك اللازم في هذه الصور انما هو الاشتراك
في العوارض الخارجية اذ الكون المطلق عندهم عارض للانية الواجبة عندهم عارض خارجي
كما ان المباينة ايضا عندهم من النسب العدمية واللواحق الخارجية التي
تلحقها بقياسها الى الامور الخارجية وكذلك سائر الكليات الشاملة
كالماهية والعلية وغيرهما وايضا الوجود عندهم من الاعتبارات العقلية التي انما
يعرض للانيات والوجودات الخاصة في العقل وكذلك سائر الصفات الشاملة
فانها من الاعتبارات العقلية فاشتراك الماهية والانيات السابقة في شيء منها
لا ينافي المباينة بحسب الخارج على مقتضى مذهبهم قلنا قد ظهر من المباحث السابقة
وما سيجيء من المنبهات الذوقية والبراهين العقلية ان الوجود لا يمكن ان يكون

ذات افراد مختلفة الحقايق بحسبه حتى يكون قول الوجود المطلق عليها قولا عرضيا
مشككا وايضا لا يخفى على من له ادنى دربة باساليب اهل الاذواق الكاملة
من اصحاب الذكاء والفطنة والملكات المرضية الفاضلة ان الضرورة
حاكمة بان الكون العيني الذي يشترك فيه الاكوان العينية التي بها تكون
الاعيان في الخارج لابد وان يكون كونا عينيا وان تكون تلك الاكوان
في الاعيان والاذهان نفس حقيقة ذلك الكون وعين طبيعتها واختلاف
تلك الاكوان وتعددها انما يكون بالاضافات والنسب الاعتبارية
المحضة لا غير وان ما فهموه من لفظ الوجود انه اعتبار عقلي محض لا اعتبار
في عرف التحقيق على ما سبق بيانه غير مرة وكان قوله فتامل الخ اشارة الى
دفع هذين الايرادين ٥

قال ومتى عرفت هذا فنقول ان من الاولى الا وجب ان يجعل الكون العيني الكون المطلق الذي يحيط بسائر المتعينات وان يجعل المتعينات من حيث هي متعينات معاني عقلية وطبايع ماخوذة مع اضافات ونسب اعتبارية ٥

اقول بعد فراغه من اثبات المسئلة على ما هو المطلوب ورد بعض المذاهب
الموهمة للمستبصر الطالب بحيث يقطع ببطلانه بانه مزال اقدامهم في تلك
المسئلة وازاحة ما يوجب اقدامهم على تلك الخبطة من الشبهات القوية
والشكوك الجلية التي لا يتخلص منها الا العقول السليمة والاذهان المستقيمة
بعد التلطيف من السر وتدقيق من النظر مع ما يكون له اعانة من قبل الحدس
المبين وحظ من جهة الذوق واليقين يريد ان يبين اصل الاجمال

والاطلاق الذاتي حتى يؤسس عليه كيفية تفرع التفاصيل الاسمائية عنه تتميما لما هو
بصدده ووفاء بما التزمه من بيان التوحيد على عرف التحقيق الذي لابد له من جمع
بين التفرقة والجمع والتبرية عن التنزيه والتشبيه كما هو مقتضى حقيقة التوحيد
حسبما نبه عليه الصادق عليه السلام ان الجمع بلا تفرقة زندقة والتفرقة بدون
الجمع تعطيل والجمع بينهما توحيد فقال ان من الاولى الاوجب ان يجعل الكون
العيني هو الكون المطلق المحيط بسائر المتعينات وبيان ذلك انه لما تقرر فيما
سبق من البيان ان الكون العيني هو القائم بنفسه المقوم لسائر ما يقاربه
من المهيات المتعينة وهي من حيث انها كذلك انما هي معان عقلية وطبايع ماخوذة
مع اضافات ونسب اعتبارية لا وجود لها الا بالاضافة الى الكون العيني فلا شك
انه اولى بان يجعل الكون المطلق الواجب من تلك المتعينات لا يقال لفظ
الاولوية ههنا لا يناسب المقصود فان مفهومها انما هو رجحان احد الطرفين على
الآخر والمقصود غير هذا لانا نقول ختيار لفظ الاولوية بعد ابطال ما ذهب اليه
المخالف من جعل المتعينات والمهيات حقايق عينية دون ما تكون به فيها لما
من التهكم والتعيير الذي هو كالباعث للمخالف على الرجوع عما اعتقده بل كالقامع
باطنه ملك العقائد الراسخة على ما هو مقتضى صناعة الخطابة اولى من غيره من
العبارات فيجب ح ان يجعل المتعينات من حيث هي متعينات معان عقلية وطبايع
ماخوذة مع اضافات ونسب اعتبارية على عكس الذاهبين الى ان الكون المطلق
من الاعتبارات الواقعة في الدرجة الثانية في التعقل وان الامور الحقيقية
الكائنة في نفسها انما هي المهيات المتعينة وهذا في النظائر المحسوسة كمن زعم
في المثال المذكور لقصور قوة الباصرة في الادراك ان الظاهر بنفسه عند الحس

فی الاعیان الخارجیة انما هی الالوان المختلفة وان النور المطلق البین بنفسه المبین لغیره لا ظهور له فی الخارج اصلا الا فی ضمن الالوان وهذا الحکم بسببه انما هو تراکم عروق سبل الجهل المرکب الناشئة من التقلیدات الراسخة المانعة لها عن ادراک النور مجردا عن المظاهر الکثیفة الظلمانیة فالعاقل العارف لا ینکر علیهم فیما ادعوا من ذلک بل ینبغی ان یصدقهم فیما هم فیه اذ اخبارهم انما هو عن محتد ادراکهم ومحط شعاع ابصارهم وذلک لضعفه لا یتجاوز عن الالوان شعر

اذا لم تکن للمرء عین صحیحة ❊ فلا غرو ان یرتاب والصبح مسفر ❊ ولما کان ذلک ایضا مرتبة من مراتب ظهور الحق بحسب مشاعرهم ومجلی من مجالی کماله ومنصات جماله لا ینکر فلذلک تری المصنف وغیره من المحققین لا یحکمون ببطلان مذهبهم وغیره من المذاهب ویمکن ان یستشعر من قوله اولی هذا المعنی شعر

کل من فی حماک یهواک لکن ❊ انا وحدی بکل من فی حماکا ٥

قال ومتی تقرر هذا عرفت ان الحق هو الوجود المطلق الذی لا اختلاف فیه ولا تکثر بل هو محض الوجود بحیث لا یمازجه غیره ولا یخالطه سواه وهو بهذا الاعتبار لا ترکیب فیه ولا کثرة بل لا اسم من الاسماء الحقیقیة ولا رسم بل لا نعت له ولا وصف فان الصفات والاسماء والاحکام لا تنسب الی الذات المطلق من غیر اعتبار التعینات ووجوه التخصصات وسلب ما عدا الاطلاق المحض عنه الذی یستلزم سلب الاحکام والاوصاف والتعینات الحقیقیة حکم سلبی مبدا نفی تعین غیر حقیقی فلا یصح المناقضة عند التحقیق فتامل ذلک ٥

اقول متی تقرر ان الکون الحقیقی اعنی القائم بنفسه القیوم لغیره هو الکون المطلق ولا شک انه هو الواحد الحقیقی بمعنی ان ما عداه من المهیات والتخصصات

من حیث هی کذلک عدمات ظهر لمن طهر قلبه عن الادناس الطبیعیة وخلص عقله وقواه عن العقائد التقلیدیة والصور الخیالیة والوهمیة ان الحق سبحانه هو الوجود المطلق الذی لا اختلاف فیه ولا تکثر فانه انما یقتضی لذاته الوحدة الذاتیة الحقیقیة اذ هی اول اسم واول عبارة یعبر بها عنه وذلک لان التکثر والاختلاف انما یعقل فیما یصح ان یشعر فیه الاثنینیة والتعدد وحیث یختص بعضه بحکم دون الآخر واما الواحد الحقیقی المطلق الشامل للکثیر الذی سواه نفی محض وعدم صرف کیف یصح ان یکون عرضة للتکثر والاختلاف نعم الاختلاف والتکثر یتوهم فی مراتب تنزلاته ومجالی ظهوراته بحسب شؤنه الذاتیة واحواله وذلک حیث تصادم النسب الاسمائیة واختلفت الاضافات الاعتباریة واما حضرة الاطلاق الذاتی المعبر عنه عند القوم بغیب الهویة واللاتعین فلا مجال للاعتبارات فیه اصلا حتی عن هذا الاعتبار ایضا فلا یشوبه من اللواحق الاعتباریة شیء اصلا بل هو محض الوجود البحت بحیث لا یمازجه غیره ولا یخالطه سواه فهو بهذا الاعتبار ای باعتبار اطلاقه الذاتی لا ترکیب فیه ولا کثرة بل لا اسم له من الاسماء الحقیقیة ولا رسم اذ الاسم علی اصطلاحهم هو الذات باعتبار معنی من المعانی عدمیة کانت او وجودیة یسمون ذلک المعنی بالصفة والنعت فلا اسم حیث لا صفة ولا صفة حیث لا اعتبار مع الذات اذ الذات بهذا الاعتبار هو المطلق من غیر اعتبار شیء من التعینات ووجوه التخصصات فیکون مجردا عن سائر الاحکام والاسماء الآن نعم الا لما اعتبر حصل للذات باعتباره اسم لکنه لیس من الاسماء الحقیقیة اذ لیس حصوله باعتبار معنی مع الذات بل لعدم اعتبار المعانی وکون هذا المعنی

من المعاني لا يدفع هذا الاصل فانه ليس من المعاني الحقيقية اذ طبيعته انما هي نفي
اعتبار المعنوية وسلبها فيكون عروض المعنوية لها انما هو بالعرض والاعتبار
فلهذا قيد الاسماء بالحقيقية وعلم من هذا انه لا رسم لضرورة ان الرسم
انما هو بالخواص وهي صفات خاصة بالشيء وانتفاء العام يستلزم انتفاء خواصه
واما قوله وسلب ما عدا الاطلاق عنه فهو جواب دخل مقدر وتقرير ذلك
ان القاعدة القائلة بان اعتبار المعاني والاحكام للذات موقوف على
اعتبار مبدئها من صنوف النسب ووجوه التعينات منقوضة بعكس تقتضي
بنقض هذا الحكم فان سلب ما عدا الاطلاق حكم من الاحكام مع انه لا
كان
شيئا من ذلك والا لزم خلاف الفرض فاجاب عنه بان هذا وان كان
حكما الا انه حكم سلبي فمبدئه يكون تعينا غير حقيقي والكلام في التعين الحقيقي
والاسماء الحقيقية فلا يصح المناقضة به اي النقض الاجمالي وان كان يجب ان
الاغلب الاكثر انما يطلق على النقض التفصيلي الا ان الاظهر ههنا هذا فان
قلت التعينات مطلقا على ما ذهبتم اليه لا يكون امورا حقيقية بل اعتبارية
عدمية سواء كان مبدء للاحكام الوجودية او السلبية فلا وجه للتخصيص قلت
ان التعينات كلها وان كانت امورا اعتبارية الا انه فرق بين ما
يكون مبدء للاسماء الحقيقية منها وبين ما لا يصلح لذلك وذلك لان العقل
اذا اعتبر مع الذات معنى آخر سواء كان وجوديا او عدميا حصل للذات
باعتبار ذلك المعنى اسم من الاسماء الحقيقية بخلاف ما اذا اعتبرها
مجردة عن سائر المعاني والاحكام حتى عن نفس هذا الاعتبار ايضا فانه
بهذا الاعتبار لا يكون لها تعين ولا صورة مخصوصة تصلح ان يكون

مبدءا دون الاول الا انه لما تصوره النفس فباعتبار كونه متصورا
فيها حصل باعتبار خصوصيات المحل تعين بالعرض مكتسب منه ولو لم يلاحظه
العقل ولا يستدعيه بنفسه فهذا هو التعين الغير الحقيقي الذي هو المبدء للاحكام
السلبية الذي نحن بصدده والمصطلح لاطلاق لفظ اللاتعين والوجود المطلق
وغيب الهوية هو هذا الاعتبار لا يقال فلا يبقى مع هذا الاعتبار ح على الاطلاق
الصرف فان للعقل ان يجرد عنه مع عروضه له اذ في وسع العقل ان يجرد
الامور عن الاوصاف المقصودة هي بها كما في مسئلة المجهول المطلق والمعدوم
المطلق وسائر المطلقات على ما سبق فتنبه ثم تدبر قولهم في مجمع الاضداد
وحضرة تضايق الاضداد وكذا في المسئلة الغامضة التي لا مجال للعقل الصرف
فيها اصلا الا مع تلطيف من اليقين وتخليص للتوجه عسى ان يلوح لك الحق على بد حسنة
وقوله فتامل اشارة الى مثل هذه الدقائق ه

قال واعلم ان تلك الهوية المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية تلزمها
النسبة العلمية اولا بحصول تعينها في تعينها لنفسها وتلزمها بتوسط هذه
اللوازم الواجبية بالذات والموجبية والمقتضية وغيرها من الصفات المتزنة
وعن المرتبة اللازمة لذاتها ه

اقول هذا هو الشروع في بيان تفريع التفصيل الاسمائي على الاجمال الذاتي
وكيفية انتشاء تلك الاسماء باجناسها وانواعها واصنافها وتعيين متعلقات
كل منها ومواطن اعتبارها فان لكل اسم مبدء لا يظهر ذلك الا في موطن خاص
من مواطن تنوعات الذات ومرتبة مخصوصة من مراتب تنزلاتها لا يطلق
ذلك الاسم عليها الا بذلك الاعتبار وهذا معنى من معاني ما عليه الائمة

الشريعة رضي الله عنهم ان اسماء الحق توقيفية وذلك من امهات مسائل هذا
الفن كما سبق غير مرة ولما كان الكلام مع اهل النظر والاستدلال وعلى نهجهم المسلوك
في تقرير الحجج والبراهين وجب ان لا نعدل عن مصطلحاتهم المتعارفة بينهم ومحاوراتهم
المتداولة لديهم تنزيلا الى مدارك افهامهم عسى الله ان يخلصهم من مضائق
اوهامهم لان التنبيه على الكلمات المتداولة بين القوم وتنزيل كلام المصنف على
مصطلحاتهم وجب في نظر التعليم تسهيلا على الطالبين المسترشدين اذ بين المعاني
الذوقية الكشفية والالفاظ المعبر بها عنها في عرفهم مناسبة خفية لها كثير دخل
في ادراكها لا احد يطلع على تلك المناسبة الا بنور الولاية ومشكوة النبوة فتحري
بنا ان نتعرض في خلال هذه السطور لشطر منها اذا عرفت هذا فاعلم ان الذات
باعتبار اللاتعين المسماة بغيب الغيب تارة والهوية المطلقة اخرى يمتنع
ان يعتبر فيها امر يستلزم التعين والتقيد ويستدعي التكثر والتعدد فاول ما اعتبر
فيها من المعاني الوصفية هي الوحدة الحقيقية التي لا يتصور اعتبار الكثرة والمغايرة
فيها بوجه من الوجوه حتى ان الكثرة لا تغاير الوحدة بالنسبة اليها وكذلك الوحدة
لا تغاير الذات وتحقيق هذا الكلام ما سبق من ان الوحدة تطلق باعتبارين
احدهما وهو الوحدة الذاتية المطلقة التي لا يعتبر في مفهومها ما يشعر بتعدد
الوجوه والاثنينية اصلا حتى ان عدم اعتبار الكثرة لما فيه من الاشعار بمقابلتها
للكثرة المستلزمة للاثنينية غير معتبر في مفهومها والثاني الوحدة الاضافية
النسبية التي هي عبارة عن كون الشيء بحيث لا ينقسم الى الامور المشاركة
من حيث هو كذلك وهذا هو الذي يقابله الكثرة بالعرض او بالذات والمعتبر ههنا
هو الوحدة بالمعنى الاول والهوية المطلقة عبارة عن الوحدة بها فيكون الذات

بهذا الاعتبار لها الاحاطة العامة التي لا يشذ منها شيء من المراتب حتى
المحسوسات فتلزمها بهذا الاعتبار النسبة العلمية لحصول نفسها في نفسها
ثم ان ههنا نكتة تتضمن فوائد لا بد من الوقوف عليها وهي ان للوحدة المعتبرة
ههنا اعتبارين احدهما متعلقه طرف بطون الذات وخفائها وهو اعتبارها
اسقاط سائر النسب والاضافات عنها وتسمى الذات به احدا وثانيهما
متعلقه طرف ظهور الذات وانبساطها وهو اعتبار اثبات النسب والاضافات
كلها وتسمى الذات به واحدا وبهذا الاعتبار تصير الذات منشأ الاسماء
والصفات وذلك في الواحد العددي ظاهر فانه اذا اعتبر من حيث انه واحد
من غير ان يعتبر المبدئية للاعداد فهو الواحد المطلق الذي ليس فيه تعدد
النسب والاضافات واذا اعتبر من حيث انه مبدء للاعداد تصير مبدء
للاسماء الغير المتناهية مثل نصفية الاثنين وثلثية الثلاثة وربعية
الاربعة وهكذا الى غير النهاية اذ به تحصل له باعتبار كل مرتبة من المراتب العددية
نسبة واسم خاص ليس فيه شيء من هذه النسب والاسماء سوى محض
الاعتبار اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان طرفي بطون الذات وظهورها
انما يتمايزان بحسب المدارك والمشاهد وظهورها لها باعتبار وخفاؤها عنها
باخر حتى يسمى بالاول ظاهرا وبالآخر باطنا واما بالقياس الى الذات
نفسها فلا ظهور على بطون ولا بطون على ظهور فقد علم بذلك ان الوحدة
بالنسبة الى الذات لا تمايز بين اعتباريها اصلا حتى لا يتميز مسمى الوحدة
فيها عن الاحد تامل في هذه الدقيقة فان فيها اسرارا جلية حققنا الله تعالى
واياكم بالاهتداء اليها ثم ان الذات باعتبار اتصافها بالوحدة الحقيقية

يقتضي تعينا يسمى باصطلاح القوم بالتعين الاول تارة وبالحقيقة المحمدية
اخرى لا يقال التعين انما يطلق على ما به الامتياز ولما كان في هذه الحضرة
ليس للغير اثر ولا اعتبار ضرورة منافاته للوحدة المطلقة لا حاجة لها الى
الامتياز فكيف يتصور التعين لانا نقول الامتياز تارة تكون بحسب
التقابل والتضاد وتارة بحسب الاحاطة والشمول والمعتبر في تعين هذه
الحضرة انما هو المعنى الثاني كما سبق تحقيق هذا ثم ان التعين يقتضي التجلي لذاته
فان التعين ههنا على ما عرفت توجه الذات من كنه غيب هويتها وعدم تناهيها
الى حضرة الاحاطة واللاتناهي وهو الظهور والتجلي المعتبر بالنسبة العلمية فا
لذات بهذا التعين يقتضي ان يتجلى على نفسها لنفسها ظاهرة لها بما
اندرجت فيها من الشئون والاحوال واعتبارها انها واحدة اياها فظهرت لها
ثم حاضرة عنده فحصلت للذات باعتبار نسبتها الى الشئون المذكورة
اسماء اربعة هي الاسماء الاول المسماة عندهم بمفاتيح غيب الذات
المضافة الى حضرة الهوية في قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا
هو وهي العلم الذي هو الظهور والوجود الذي هو الوجدان والنور الذي
هو الاظهار والشهود الذي هو الحضور وبيان كيفية اعتبارها على هذا
الترتيب ظاهر عند اللبيب الفطن والمصنف اشار الى هذه الاربعة ههنا
على الترتيب بعبارة تليق بهذه الرسالة والى غيرها من الاسماء الالهية
لها غير المترتبة ذلك الترتيب المسماة بالاسماء الذاتية فتامل ثم ان المترتبة
ههنا مقدمة اخرى لا بد من الوقوف عليها وهي ان الظهور المذكور لما
كان مستلزما للشعور بسائر الشئون والاحوال والاعتبارات للذات

براتبها واحوالها واحكامها ولوازمها كلها حتى المحسوسات منها على وجه كلي جملي
فمتعلق الشعور المذكور اما ان يكون الذات في بطونها بحيث يكون الكل ثابتا
مشاهدا كثبوت سائر المراتب العددية في الواحد مثلا فح يسمى هذا الشعور في
عرفهم بالكمال الذاتي المستلزم للغنى المطلق الذي هو عبارة عن ظهور الذات
في بطونها على نفسها بالوجه المذكور بدون الاحتياج الى التحقق بالاطوار
الغريبة والادوار السوائية اصلا واما ان يكون متعلق الشعور المذكور نفس
الشئون الذاتية لا باظهار ذواتها لانفسها وباظهار بعضها للبعض في المراتب
وح يسمى هذا الشعور بالكمال الاسمائي اذا عرفت هذا فاعلم انه لا مغايرة
بالاعتبار الاول بين الذات وكل واحد من الاسماء الاربعة كما انه
لا مغايرة بين كل واحد منها مع الآخر واما بالاعتبار الثاني فبينهما تمايز نسبي
فلكل واحد من العلم والوجود ههنا اعتباران احدهما من حيث البطون
واللاامتياز بهذا الاعتبار بينهما اصلا واما من حيث الظهور فالوجود
متعلقه بهذا الاعتبار نفس الشئون المذكورة من جهة الظهور واما
العلم فمتعلقه ذلك ايضا اما من حيث انها معلومات في عالم المعاني
فبين ظاهرهما تمايز نسبي في هذه الحضرة الواحدية لا يقال عبارة المصنف
ههنا لا تطابق ما مهده قبل هذا بالبرهان من اثبات التوحيد الذاتي المطلق
ورفع التعين الخاص ونفي الاثنينية مط وذلك لان القول بالحصول العلمي
مشعر بوجود مغاير لم يكن وكذا الموجبية المستدعية للعلية القاضية بالتناهي
المستلزمة للتعين الخاص الواجبي كما هو مذهب الخصم في امر لا يمكن ان
يتصور فيه سوى بروز عن كمون او ظهور عن بطون انما يؤذن بالاضطراب

وعدم الرسوخ لانا نقول مرجع هذا النزاع الى مجرد العبارة وارتكاب المصنف هٰهنا الالفاظ المذكورة وعدم تفسير المقاصد باصطلاحات القوم وذلك لما استلزمه فى صدر الرسالة من اثبات المسئلة على طريقة المشائين و سوق الكلام على اساليبهم ومصطلحاتهم واما بعد تحقيق معانى تلك الالفاظ وتبيين ما قصد منها هٰهنا فلا يرد شئ من ذلك فانه سيصرح فى هذا البحث بعدم المغايرة بين الذات العاقلة والاعيان المعقولة وان الحصول هٰهنا ليس بالمعنى المتداول عند المشائين على انا نقول ان القول بالحصول العلمى والموجبية حسبما حققهما المصنف فى كتابه المسمى بالحكمة الرشيدية المعمولة فى تحقيق قواعد المشائية لا تستدعى شيئا مما ذكرتم كما لا يخالف البروز والظهور فيه وذلك لانه قال فى الٰهيات ذلك الكتاب لا يتحقق الادراك بمجرد الحصول للامر المجرد فقط ولا باى حصول اتفق من الانواع المندرجة تحت المطلق كما سبق بيانه بل المعتبر فى تحققه هو حصول الشئ للامر المجرد الذى يكون مؤثرا فيه ضربا من التاثير ثم انه لو كان موجبا لذاته اى لذلك الشئ المدرك من غير افتقاره فى ذلك الايجاب والآلات اى وان لم يكن موجبا وجب ان يكون هناك شرط آخر وهو اقترانه به اقتران العرض بموضوعه تاكيدا لتحصيل مطلق التاثير المعتبر فيه ولا تناقض بينه وبين ما ذهبنا اليه من الايجاب اذ الايجاب انما يحصل بحيث يصير مع الموجب كهو مع نفسه فى الارتباط بينهما والقرب منه وبين ان اعتبار الاضعف لا يوجب عدم اعتبار الاقوى الى هنا كلامه ولا يخفى على الفطن المستيقظ ان ملخص هذا الكلام هو ان الحقيقة الادراكية اى الادراك العقلى المنسوب الى المجردات ليس مطلق

الحصول

الحصول بل الحصول الخاص الذى هو عبارة عن استحضار المؤثر اثره المتصل به ويختلف ذلك حسب اختلاف المدركين فى التاثير فكلما كان المؤثر اقوى فى التاثير واقل احتياجا الى الوسائط كان ذلك الاتصال اقوى وكلما كان اضعف واكثر احتياجا الى الوسائط كان ذلك الاتصال اضعف فمنهم من بلغ فى قوة التاثير مبلغ الايجاب الذاتى الذى يحصل الاثر بحيث يصير مع المؤثر كهو مع نفسه فى الارتباط بدون الاحتياج الى غيره من الوسائط والآلات وهذا غاية القوة فى التاثير لا يمكن ان يتصور لها مزيدا فى الوجود اصلا ومنهم من بلغ فى الضعف الى حيث لا يقدر بدون ارادة واحتياج زائد عليه ومع ذلك يحتاج الى وسائط كثيرة واسباب شتى وهذا نهاية الضعف فى التاثير فكذلك النسبة الارتباطية والرقيقة الايجادية فى غاية الضعف والبعد حتى ينتهى الى المقارنة العرضية فعلم من هذا ان لفظى الحصول والايجاب مع استدعائهما ما ذكر من التدافع وعدم التطابق يفيد ما يستفاد مع لفظى البروز والظهور بابلغ وجه واتم قصد مع دقائق لطيفة وتنبيهات شريفة لا يعرفها الا واحد بعد واحد من الاذكياء وهكذا سائر متداولات القدماء من الحكماء لا غبار عليه فى افادة التحقيق وايصال الحق الى المسترشد الحقيق الا ان المتاخرين من المشائين لما دخلوا عليها ونزلوها على مدركاتهم النازلة المشوبة وقع الاختلاف والتشويش اذ تلك الالفاظ انما اخذ خلفا عن سلف حتى ينتهى الى عظماء الكشف واساطين النبوة مثل هرمس المسمى بلسان الشريعة بادريس واغاثاذيمون المسمى بشيث عليهما السلام وهما الامامان المستندان لسلسلة القدماء فى التعليم والتعلم اليهما المخصوصة

بتدوين الحكمة وتأسيس بنائها فلا تغفل عن دقائق مرموزاتهم الشريفة فكم خبايا في الزوايا الخفية ٥

قال ثم ان ادراكها لذاتها يتضمن ادراك سائر الصفات التي تلزمها لكونها عين ذاتها وادراك جميع ما تستلزمه تلك الصفات جمعاً وفرادى ٥

اقول لما استلزمت الهوية المطلقة الظهور المذكور المسمى بالتجلي الاول المعبر عنه بالنسبة العلمية فلا بد ان يتضمن ذلك الشعور سائر الصفات التي تلزم الذات لكونها عين الذات باعتبار هذا التعين وان كانت صفة لازمة لها باعتبار تعين آخر ويتضمن ايضا شعور ما تستلزم تلك الصفات من الاحكام الخاصة لكل واحد منها لما تقرر ان جميع المراتب حتى المحسوسات مشاهد في تلك الحضرة من حيث انها عينها كما قال الشيخ **شعر**

انا انت فيه ونحن انت وانت هو والكل في هو هو فسل عمن وصل

وهذا هو المسمى بالكمال الاسمائي فيكون التعين المذكور متضمنا للشعور بالكمال الذاتي والاسمائي الذي هو ظهور الذات على نفسها في نفسها الحاصل بالفيض الاقدس اي الاقدس عن ان يكون المستفيض غير المفيض والافاضة وهذا هو المعبر عنه بالاستجلاء وذلك منحصر في الصور الاربع لا مزيد عليها فان ظهور الذات في مظاهرها التعينية على نفسها اما ان يكون بحسب الظاهر او بحسب المظهر والاول لا يتصور الا من حيث شأن كلي ومظهر جامع لجميع شئونها باعتبار انها كالانسان الكامل فان ظهور الذات الظاهرة بحسبه على نفسها انما يكون بكليتها واحدية جمعيتها وذلك لا يمكن الا في مظهر له تمام الجامعية وكمال القابلية

حتى يقابل كل بمقابله وهو الانسان الكامل لا غير اذ ليس كمثله شيء وحينئذ اما ان يكون ذلك الظهور من حيث جمعية ذلك الشأن وكليتها كما في قوله تعالى وما رميت اذ رميت او من حيث جزئيته المخالطة له كنداء الشجرة لموسى عليه السلام باني انا الله والثاني وهو ان يكون ظهورها على نفسها بحسب المظاهر فلا يخلو من ان يكون ظهورها بحسب ذلك المظهر على نفسه بخصوصيته المميزة لجزئيات العالم في حد ذاتها بحسب مرتبتها فان لكل فرد من افراد العالم له في حد ذاته ظهور على نفسه وهو مبدء التسبيحة المشار اليه بقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده او على آخر من الافراد المقابلة له بوجوه المناسبات كالنسب الواقعة بين افراد العالم من الموافقات والمنافرات ويمكن استفادة هذه الاقسام كلها من قوله جمعا وفرادى ٥

قال ويوجب ايضا على النسق المنتظم في الوجود الخارجي علما اجماليا جمعيا لا تفصيليا لا لما قيل ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول المباين لها بحسب الوجود على ما ذهب اليه المشاؤن فان المهيات والاعيان الثابتة غير مجعولة ولا معلولة بالذات واعتبار كونها معقولة انما هو باعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة في الخارج فانها من حيث انها مغايرة لها لا تكون موجودة بالفعل هيهنا ولا معقولة بالمعنى الذي ذهب اليه محققوا المشائين وهو كون الشيء حاصلا للعلة القابلة او حاصلا للعلة الفاعلية الموجبة المباينة له فلا يصح ان يقال انها مفتقرة اليها بحسب حد الوجودين العيني الفرضيين ٥

اقول لما بين الحقيقة الواحدة بالوحدة الحقيقية ولوح على كيفية انتشاء

الكثرة الاعتبارية منبهاً على النظام المحكم فى الوجود يريد ان ينبه على مبلغ
اوهام المشائين فى هذه المسئلة ومنشاء اوهامهم فيها وتقريره ذلك ان ادراك
الحقيقة المذكورة لذاتها كما انه يتضمن ادراك سائر الصفات على الوجه المذكور
كذلك يوجب ادراكها على المحكم المنتظم فى الوجود الخارجى ادراكا اجمالياً جمعياً
لا تفصيلياً اذ هذه الحضرة ليس لتفاصيل الاحكام فيها مجال اصلا كما عرفت
غير مرة وذلك لان ظهور الذات بكليتها واحدية جمعيتها التى هو من احدى
الصور الاربع اللازمة شعورها لا يمكن تعلق الادراك بها الا مع نسبة تاليف
يوجب تقدم بعض الجزئيات وتاخر البعض والا لا يقتضيه الجمعية والاحدية
فهذا هو الموجب بالعلم بالنظام الوجودى لا ما ذهب اليه المشاؤن من
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول المباين لها بحسب الوجود فانهم
لما نفوا المشية والارادة المرجحة للمختار اضطروا الى اثبات صفة للمبدء يقتضى
ذلك النظام المحكم يسمونها العناية وهى تمثل النظام فى علم البارى الذى
هو حضور المعلول الاول عنده بما اشتمل عليه من المعلولات المتسقة المنتظمة من
الازل الى الابد بناء على ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول المباين وذلك
لابتنائه على الباطل يكون فاسدا ضرورة كونه متفرعا على ان الماهيات والاعيان
الثابتة من حيث انها مباينة للذات بحسب الوجود لها وجود ولذا انها مجعولة
كانت او معلولة على اختلاف الرايين وقد عرفت مما سبق ان الاعيان
بهذا الاعتبار ما شمت رائحة الوجود والعدم الصرف لا يمكن ان يكون
مجعولا ولا معلولا ثم انه يمكن ان يتوهم ههنا ان هذا الكلام لا يطابق ما تقدم
من ان ادراك الواجب ذاته يستلزم ادراك سائر الصفات والاعيان

لكونها عينها فانه يقتضى وجود الاعيان ضرورة فلو قيل انها غير موجودة
يكون بين الكلامين تناف بحسب الظاهر فلذلك قال اعتبار كون المهيات
والاعيان معقولة انما هو باعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة ولا شك ان
هذا الاعتبار غير اعتبار كونها مجعولة او معلولة مباينة لها بحسب الوجود فعند
تغاير الاعتبار لا تنافى بين الحكمين واما بيان ان معقولية المهيات
الاعيان انما هو باعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة فهو انها من
حيث المغايرة لا وجود لها اصلا لا خارجا ولا عقلا اما خارجا فلانها
من حيث هى مغايرة للذات مباينة لها بحسب الوجود فى الخارج وكل ما يكون
مباينا لها كذلك لا يمكن ان يكون موجودا فى الخارج لما سبق من ان الوجود
حقيقة فى نفسه لا تباين بين افراده فيكون المباين للوجود بحسبه فى الخارج لا يكون
موجودا بالضرورة واما عقلا فلان المعلولية بالمعنى الذى ذهب اليه المحقق
المشائين وهو كون الشئ حاصلا للعلة القابلة وهو الانطباع المعبر
الادراك بالعلم الانفعالى عندهم او بحصوله للعلة الفاعلية الموجبة المعبر
عنه بالحضور المسمى بالعلم الفعلى منفية عن المهيات من الحيثية المذكورة لانها
من الحيثية المذكورة مباينة للذات العاقلة فتكون مباينة للوجود مباينة العلة
للمعلول قابلة او فاعلة وقد عرفت ان المباين للوجود بحسبه لا يمكن ان يكون
له حصة من الوجود والحصول لا فى نفسه ولا فى غيره وايضا المعقول من حيث انه
معقول يجب ان لا يكون مغائرا للعاقل لانه ضرب من الاضافة فلا يكون المباين
لشئ بحسب الوجود معقولا له بهذا الاعتبار كما سبق ومما يؤيد هذا ما ذكره
بعض المحققين من اهل الذوق ان العلم بالشئ اى علم كان بالذوق الصحيح

والكشف الصريح عبارة عن استجلاء العالم ذلك المعلوم فى نفسه بالقدر المشترك
بين العالم والمعلوم الذى من جهة يتحدان فلا يتغايران وعبارة ايضا عن استجلاء
من حيث الامر المميز للمعلوم من العالم القاضى بان يسمى احدهما معلوما والآخر
عالما اولا تسمية فى الاحدية ولا تعدد ولابد ايضا فى هذا القسم الثانى
من المعنى يقتضى الاشتراك بين العلم والعالم والمعلوم وهو التميز وامر آخر لازم له
لا يجوز اظهاره وانما اوردت الكلام فى هذا المقام لبعد هذه المسئلة عن مدارك
اهل الاستدلال من العارين عن الذوق السليم فعسى ان يتأملوا فى مجاوى
عباراتهم الجلية فيطلعهم الله على بعض رموزاتهم الخفية وما ذلك على الله بعزيز
واذا تقرر ان المهيات والاعيان باعتبار مغايرتها للذات ليس لها
حصة من الوجود اصلا فلا يمكن اضافة الوجود اليها باعتبار معها بهذا
الاعتبار فلو اضيف اليها واعتبر لها بوجه من الوجوه لا يكون ذلك المضاف
الا الوجود الذاتى الحقيقى فلا يصح ان يقال انها مفتقرة الى الذات العاقلة بحسب احد
الوجودين الغير الفرضيين لان الوجود المضاف الى المهية ح انما هو الوجود
الذاتى الحقيقى الذى لا يمكن ان يفتقر موصوفه بحسبه الى شئ كان الافتقار
انما يكون للموجود بالوجود الفرضى الذى قد ثبت انتفاؤه سطر ومحصل هذا
الكلام ان المهيات والاعيان لو اخذت مع اعتبار المغايرة فهى
معدومة ضرورة لا تصلح لان يوصف بالمجعولية والمعلولية وغيرها من
الصفات اصلا ولو اخذت مجردة عن هذا الاعتبار يمكن ان ينسب اليه
الوجود لكن لا تصلح لان يوصف بما يستلزم الافتقار والاحتياج كالمجعولية
والمعلولية لان الوجود المضاف اليها حينئذ انما هو الوجود الحقيقى

الذى

الذى له الغناء المطلق فتقرر ان القول بالمجعولية والمعلولية على التقديرين
فاسده

قال فان قيل العاقلية تقابل المعقولية فعند انتفاء المغايرة فلا عاقلية ولا
معقولية قلنا لو صح ما ذكرتموه مط لوجب ان لا يكون الواجب لذاته ولا شئ من
الملائكة المجردة عاقلا لنفسه ثم ان تلك المغايرة ههنا انما حصل بالاعتبار
مثل حصول تلك المهيات من حيث هى مغايرة لها ومن البين ان تلك المهيات
من حيث هى مغايرة لها لا يكون الا نسبا واضافات تعينية لا تمايز بينها بالفعل
بحسب الخارج لكون موضوعها واحدا بتلك الوحدة الحقيقية فلا يصح ان
ان شيئا منها بتلك الحيثية موجود بشئ من الوجودين فى هذا الموضع نعم انها
باعتبار كونها عين تلك الهوية فى الخارج يكون حاصلة لها حصول نفسها
لنفسها ه

اقول هذا اشارة الى ما يمكن ايراده ههنا ودفعه وذلك انه يلزم على ما ذهبتم اليه ان
المهيات والاعيان انما يكون معقولة باعتبار كونها غير مغاير للذات العاقلة و
ذلك محال لان العاقلية تقابل المعقولية تقابل المضاف وذلك لا يتصور الا بعد
تحققهما فى موضوعين متباينين بحسب الوجود فعند انتفاء المغايرة بين موضوعيهما
لا يكون العاقلية ولا المعقولية واجاب عن هذه الشبهة بجوابين احدهما جدلى
فى صورة النقض وهو انه لو صح ما ذكرتموه من المقدمات الدالة على تقابل العاقلية
والمعقولية ووجوب التغاير بين موضوعيهما بحسب الوجود والحقيقة لوجب
ان لا يكون الواجب لذاته ولا شئ من الملائكة المجردة عاقلة لنفسها
عندكم والامر ليس كذلك ولما لم يندفع الشبهة بهذا الجواب بل ما زاد الا تعميما

لموارد ما اشار الى وجه تحقيقي به ينقلع مادة الشبهة عن اصلها وهو ان التغاير
الواقع بين العاقلية والمعقولية وان كان تغاير التقابل لكن مجرد الاعتبار كاف
في حصوله كما انه كاف في حصول نفس تلك المهيات الحقيقية التي هي المبادي
لحصول التقابل والتغاير وعروضهما فان حصول تلك المهيات ووجودها انما يتصور
ههنا بمحض الاعتبار فما يكون وجوده متفرعا عليها اجدر بان يكون كذلك انما تبيان
ان المهيات يكفي في حصولها مجرد الاعتبار وان المهيات من حيث هي مغايرة
للذات لا يكون الا انسبا واضافات تعينية لما عرفت ان الوحدة الحقيقية المعبر
عنها بالوجود المطلق الشامل الذي ما عداه عدم صرف وباطل محض يمتنع ان
يكون ههنا شيء آخر خارج عنها شعر الا كل شيء ما خلا الله باطل فالمهيات
من حيث هي مغايرة لا يكون لها تحقق اصلا الا ان تلك الحقيقة لما اقتضت
الظهور بحسب الجلاء والاستجلاء اختلفت مراتب ظهوراتها في الجلاء والخفاء بحسب
ادراكنا لا بحسب الامر نفسه فاذا نسبنا بعض ظهوراتها الى بعض وجدنا بعضها
اتم جلاء لكثرة آثاره في عرصة الظهور ووضوحها بحسب المدارك وبعضها انقص
لقلتها فحصل لتلك الظهورات باعتبار نسبتنا بعضها الى البعض تمايز شتى بحسب
ادراكنا فقط فعلم ان هذه الظهورات المتعددة وتعيناتها انما هي النسب
الادراكية والاضافات الاعتبارية واما تلك الحقيقة في نفسها فمجردة
عن هذه النسب والاضافات كنور الشمس مثلا فانه اذا وقع شعاعها على اجسام
صقيلة مختلفة الالوان كقطع من الزجاج الملونة مثلا لا بد وان يحصل لبعض
اطراف ذلك الشعاع بالنسبة الى البعض تمايز شتى وتعدد اعتباري بحسب
ادراكنا فيحكم الوهم ههنا ان النور هو المنصبغ بنفسه والواقع خلافه اذ لا لون

للنور

للنور لكن للزجاج بدا شعاعه فترى فيه الوان فظهر ان حصول تلك المهيات انما
هو باعتبار تعينات اعتبارية فعلم ايضا من هذا ان لا تمايز بينها بالفعل بحسب
الخارج وذلك لان التمايز بالفعل في الخارج يستدعي تمايز موضوعاتها فيه
وتعددها وتعدد الموضوع محال لكون موضوعها واحدا بتلك الوحدة الحقيقية
فلا يصح ان يقال ان شيئا من المهيات بتلك الحيثية اي من حيث انها مغايرة
لتلك الهوية موجود بشيء من الوجودين في هذا الموضع اي في هذه المرتبة نعم
انها باعتبار كونها عين تلك الهوية في الخارج يكون حاصلا لها حصولا
نفسها لنفسها فاعتبار هذا الحصول النسبي واضافتها اليه يكون موجودة
وهذه الاضافة انما هي محض الاعتبار تدبر ما سمعت فانه غاية التوضيح
في هذا المقام لعل الله يوصلك الى المرام ٥

قال ثم انها اقتضت الظهور والبروز من حد الغيب الى الشهادة وحصول
تلك الصفات والتعينات متمايزة في الاعيان بالفعل وتعقلها على وجه
التفصيل ٥

اقول لما كان التعين الاول الجامع بين الواحدية والاحدية المعبر عنه بالوحدة
الذاتية تارة وبالهوية المطلقة اخرى لغلبة احكام البطون والوجود على احكام
الظهور والاظهار لا تمايز بين ما يعتبر فيه من المعاني الاسمائية والتعينات
اذ لا تغاير ههنا اصلا حتى ان الكثرة المعتبرة فيها هي عين الوحدة كما عرفت
فلا مجال فيه ح ان تظهر تلك التعينات على ما هو مقتضى الكمال الاسمائي
بان تظهر تلك الهوية في التعينات الاسمائية بحسبها لان المراتب التي هي
محال ظهورها ومجالي تفاصيلها مخفية مندمجة ههنا مستهلكة الحكم استهلاك

اعیان الحروف واندماجها فی نفس المتنفس مادام فی مبدء صدورها وباطن صدره وقبضة قلبه قبل بروزها فی مراتب المخارج وظهورها بتعینات احکامها المتکثرة فح قبضت تلک الهویة الظهور والبروز لکن لا من حیث ذاتها بل من حیث اعتباراتها وشؤنها علی مقتضی اسئولتهم بالسنة الاستعدادات والقابلیات الاقدسیة فانبعثت من عین ذلک التجلی وکنه بطونه میل ارادی وحرکة حبیة وشوق عشقی تحته یتجلی بتعین آخر وبنوع اظهر علی مثال النفس من یتنفس لان یحصل به تلک الصفات والاعیان متمایزة بالفعل تمایز الحروف فی انتهائه الی المخارج فیمکن تعقلها علی سبیل التفصیل حسبما ذکر فی مراتب الکمال الاسمائی ویسمی هذا التجلی باصطلاحهم النفس الرحمانی الا انه کالنفس الانسانی فی کونه حقیقة بخاریة بسیطة الذات انما تختلف جزئیاتها بحسب انصباغها فی مراتب المخارج فالنفس الرحمانی هو المادة الهیولانیة لصور العالم کمادة النفس لصور الحروف والکلمات واما لانه یحصل به تنفیس الکرب کما قال الشیخ رضی الله عنه فی فصوص الحکم العالم ظهر فی النفس الرحمانی الذی نفس الله به عن الاسماء الالهیة ما تجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها فامتن علی نفسه بما اوجده فی نفسه فاول اثر کان للنفس انما کان فی ذلک الجناب ثم لم یزل الامر ینزل بتنفیس الغموم الی آخر ما وجد شعر فالکل فی عین النفس ❊ کالضوء فی ذات الغلس ❊ والعلم بالبرهان فی ❊ سلخ النهار لمن نعس ❊ فیری الذی قد قلته ❊ رؤیا یدل علی النفس ❊ فیریحه من کل غم ❊ فی تلاوته عبس ❊ ولقد تجلی للذی ❊ قد جاء فی طلب القبس ❊ فرآه نارا وهو نور ❊ فی الملوک وفی

العسس ❊ فاذا فهمت مقالتی ❊ فاعلم بانک مبتئس ❊ لو کان یطلب غیر ذا لرآه فیه وما نکس ❊ وانما اوردت هذا الکلام بتمامه فی هذا المحل لاحتوائه علی ماله مدخل تام فیما نحن بصدده فی هذه الرسالة ٥

قال فاوجدت عالم الارواح ای عالم العقول والنفوس فان ظهور الوجود فیه اتم من عالم المعانی ثم عالم المثال ثم عالم الاجسام وفی هذا العالم تم ظهور الوجود فان ظهور التجلی الوجودی کمل وتم عند ایجاد الجرم الاول اعنی محدد الجهات الذی هو العرش مقام الاستواء فی الکلام الالهی ثم ان الترتیب المعتبر فی کل عالم من هذه العوالم وتفصیل المراتب المحصورة فیها وملخص الحجج والبراهین فی کل موضع من هذه المواضع قد اشبعنا القول فیها فی کتبنا المعمولة فی صناعة الحکمة

اقول بعد فراغه عن تبیین المرتبة الالهیة وما قبلها من المراتب المتعینة به التعین الجلائی الذی هو مقتضی الکمال الذاتی الغالب فیه احکام اطلاق الذات ووجودها الحقیقی علی احکام تعینات الاسماء وظهورها الاعتباری شرع فی بیان المراتب المتعینة بالتعینات الاستجلائیة التی هی مقتضی الکمال الاسمائی الغالب فیه احکام التعینات وظهورها الاعتباری علی احکام اطلاق الذات ووجودها الحقیقی فما کانت ظاهرة فی المراتب الاول بطنت فی هذه المراتب وما بطنت هناک هو الظاهر فی هذه المراتب وکان من قال باطن الخلق ظاهر الحق وظاهر الخلق باطن الحق انما مراده هذا وقبل هذه المراتب لا یسمی خلقا ولا ایجادا ولا غیر ذلک من الاسماء المشعرة بالفاعلیة المتمیزة من المفعول وذلک لان الایجاد عند المحققین عبارة عن اقتران القوابل الاقدسیة الثابتة فی

الاول الذي هو منبع التعينات والقوابل الظاهر الوجود الذي هو طرف
ظاهرية النفس الرحماني ولا شك ان الحاصل من اقتران المتغايرين تغايرهما
مغايرة الولد للابوين والنتيجة للمقدمتين ويستقل دونهما بوجود خاص صالحا
لان تضاف اليه الاحكام اى تضاف الى المستقل كارتسام صور الموجودات
وتنسب اليه الآثار المنسوبة اليهما فلهذا يطلقون عليه اسم العالم وعلى النسبة
الواقعة بينه وبين مبدئه الايجاد والخلق ثم ان ههنا مقدمة محتوية على فوائد
كثيرة الجدوى لابد للمستبصرين من الوقوف عليها وهي ان نسبة الفعل
الى الحق اما ان يكون لذاته بمعنى ان ذلك الفعل لزمه بلا توسط شئ بين
ذاته وبين المفعول غير نسبة معقولة بها تميز عن الاطلاق الذاتي ويسمى
ذلك المعلول في هذه المرتبة حروفا عاليات وحروفا اصليات ومفاتيح
اول وتارة يعبر عنها بمفاتيح الغيب والاسماء الذاتية والشئون الاصلية كل
ذلك بحسب اعتبارات مرتبة منزلة في التعين الاول واما في التعين الثاني
الذي هو ارتسام المعلومات في عرصة العلم الذاتي من حيث الامتياز النسبي
وهذه الحضرة هي الذي يشير اليها اكابر المحققين المتالهين من الحكماء بان
الاشياء مرتسمة في نفس الحق لكن فرق بين ذوق الحكيم والمحقق ههنا
وهو ان الارتسام عنده انما هو وصف للعلم باعتبار تعينها فتسمى تلك
الاشياء بهذا الاعتبار حروفا معنوية وكلمات معنوية واعيانا ثابتة
وتارة يعبر عنها بالحقايق الالهية والاسماء الربوبية والحروف الوجودية
او صورة مظهرية يستند عنها مرتبة المفعول ويسمى الايجاد وقولا فان
هذه النسبة في الكلام الالهي يكنى عنها بالقول حيث قال انما قولنا لشئ اذا

اردنا

اردناه الآية وتلك الاشياء بهذا الاعتبار تسمى كلمات وجودية ثابتات و
اعيانا ممكنة ولهذا يسمى هذا العالم عالم الامر لان الامر عبارة عن القول
ثم ان الموجودات التي في العوالم اقربها نسبة وابسطها ذاتا انما هو العقل الاول
اذ له ضرب واحد من التركيب لا غير وهو انما له مهية متصفة بالوجود وهو اول
مراتب الامكان وهو من عالم الارواح فاقرب العوالم نسبة الى المرتبة الالهية
انما هو عالم الارواح فاول الموجودات المبدعة هو عالم الارواح دون عالم المعاني
لاستقلاله في الوجود وظهوره بحسب تعينه وما يلزمه من افاضة الاحكام وصدور
الآثار دون عالم المعاني فان قلت فتسميته عالما باي الاعتبار قلنا باعتبار
احد الوجهين اللازمين للصفات من حيث انها صفات وهو الذي به تغاير
الذات ولما لم يكن لها بهذا الوجه وجود اصلا ما عدده من العوالم الموجودة
اذ عالميته انما هي بالاعتبار فقط ثم عالم المثال لظهور المعاني فيه بصور الاشكال
وذلك يعني انه حصل به ضرب آخر من التركيب ثم عالم الاجسام لعروض هذا
كله مع لحوقه التمكن وشغله الحيز وهذا انهى الغاية في التركيب به تم ظهور الوجود اذ
لا مرتبة في الظهور اشد من المحسوسات وذلك لبلوغه في الكثرة الامكانية اقصى
النهاية صلح لان يكون مظهرا للوحدة الوجودية اذ ما جاوز حده انعكس ضده
فعند ايجاد الجرم الاول وهو فلك العرش العظيم وعرش الرحمن تم ظهور التجلي الوجودي
وكمل اذ هو مقام الاستواء في الكلام الالهي وهذا احد معاني الاستواء بحسب
اللغة كما يقال استوى الرجل اى شبه سيره وتم شبابه فهذه ثلثة عوالم والمرتبة
الجلائية المشتملة على التعينين المذكورين فيكون المراتب خمسا اربعا وخامسها
هو الجامع للكل وهو المرتبة الانسانية وهذه المراتب اى المراتب المتعينة

هي المسماة بالمجالي عندهم والمنصات والمطالع اذ مطلق المراتب عندهم تنبيه
لدخول مرتبة غيب الهوية واللاتعين فيه لكن المعتبر ههنا انما هو المتعين منها وللنفس
الرحماني السارية في هذه المراتب بحسب الظهور بحسبها وامهات مخارج الحروف
الانسانية خمسة ايضا باطن القلب ثم الصدر ثم الحلق ثم الحنك ثم الاسنان
وهي نظائر المراتب في النفس الرحماني وقد روعي هذا الترتيب الايجادي في
الكلام الالهي والكتاب المنزل السماوي فان اول مراتبه حروف ثم كلمة ثم اية
ثم سورة والكتاب جامعها واما الكتب فهي ايضا من حيث الامهات اربعة
التورية والانجيل والزبور والفرقان والقرآن جامعها وكذلك سائر الموجودات
عقلية وخارجية كلية او جزئية فان الكليات العقلية مراتبها اربع سواء كان
غير مرتبة كالجنس والفصل والخاصة والعرض العام والنوع جامعها او كانت
مرتبة ايضا كالجنس العالي والمتوسط والسافل والفرد والنوع جامعها وكذلك
الجزئيات الخارجية فان الطبائع الموجودة فيها اربع والمزاج خامسها ولذا
ان وقع تركيب تلك الطبائع على مقتضى الترتيب يكون المزاج معتدلا كاملا
في الامتزاج والا ناقصا غير تام الامتزاج فان الاولية في ذلك الترتيب
انما هي للحرارة ثم للرطوبة ثم لليبوسة ثم للبرودة وكل ذلك انما هو لسراية الذات
بحسب الاسماء الاربعة الاول وههنا اسرار جليلة المعنى ونكت عزيزة الجدوى
ليس هذا الكتاب موضوع تفصيلها اومأنا الى بعض منها على الاجمال تأمل فيها تطلع
على بعض آخر ان شاء الله تعالى ثم ان لكل عالم من هذه العوالم تفاصيل بحسب
جزئيات مراتبه ونسب احكام بعضها الى البعض كعالم الارواح مثلا فان لها
مرتبة العقول المجردة والنفوس الفلكية والارواح البشرية ولكل من هذه

المراتب

المراتب مراتب جزئية ولها تفاصيل واحكام خاصة وكذلك في عالم المثال
وعالم الاجسام لكن المتكفل ببيان هذا كله انما هو الحكمة الطبيعية وما قبلها
فلهذا احال المصنف الكلام فيها عليها ٥

قال فلئن بنا فعلى هذا لا سبيل الى القول بالامكان لكون الوجود واجبا
بالذات وكون الماهيات والنسب والاضافات من الصفات غير مجعولة ولا معلولة
لكونها غير موجودة بل غير قابلة للوجود ومتى تحقق هذا فلا سبيل الى القول
بالامكان بل بالايجاب ولا اقتضاء

هذا بين لا حاجة بنا الى التطويل والاطناب ولا سبيل ايضا الى القول
بالظهور لانه لو اريد به الوجود نفسه فان بطلان اقتضائه ظاهر لم يحتج الى بيان وان
ولو اريد به الوجود المقيد بقيد من القيود المعينة فمن البين ان شيئا من جزئياته لا
الجعل والتأثير لما اشير اليه من قبل وهذا الكلام في المجموع من حيث هو مجموع فانما يقع
بشيء لا يقبل الوجود فانه لا يقبل الوجود واما الوجود العقلي فانه لا يقبل الوجود
العيني ولا العقلي وقد عرفت القول المحقق فيما عدا الوجود من القيود المختصة
وهذا الكلام في المجموع العقلي فلا وجه للاعادة ولو اريد به شيء من الماهيات والنسب
والاضافات فقد عرفت ما فيه فلا حاجة الى مزيد تقرير وتوضيح ولا فرق بين ما
ذكرتم من عالم المعاني وعالم الشهادة فان حصول الموجودات فيهما واحد لا اختلاف
فيه عند التحقيق واما الاسماء والصور النوعية والاضافات والنسب العقلية
وبالجملة الاعيان الثابتة التي هي من عوارض الوجود والوجود المطلق فلا اختلاف
في شيء منها بحسب الموضوع والتجلي ولا بحسب المفهوم ولا بشيء من العوارض و
اما القول بالاجمال والتفصيل فلا طائل تحته لاشتراك العالمين في الموضوع

الذی یستلزم تلک الماهیات والصفات ولیس فی احد الموضوعین دون
الآخر شرط زائد او تحقیق مانع واما القول بعالم المثال فلا طائل تحته ایضا وکیف لا
وقد ذهب الی نفیه جمهور المشائین واحتجوا علی ذلک بحجج قویة قاطعة قد اثبتوها
فی کتبهم واما القول بان ما یکون ابعد من منبع الوجود واقرب الی طبیعة الامکان
الصرف والعدم فان ظهور الوجود فیه اتم واکمل فهو بعید عن الحق والصواب
بل الاولی الاجود ان یجعل الامر علی العکس فانما یکون ابعد عن الفساد والتغییر
والفناء فلا بد وان یکون ظهور الوجود وظهور خاصته فیه اتم واکمل ❁

اقول بعد تحقیق ما هو بصدده حسبما الترمه من البیان باوثق البراهین وتزییف ما یمکن ان
یشوش سائر الطباع والاذهان من مذاهب المخالفین ودفع ما یرد علی
ذلک من الشبه المانعة لظهور الحق کما هو علی الطالبین یرید ان یتعرض لدفع
ما یرد علی امهات اصولهم ومعاقد قواعدهم من الشکوک الکاشفة عن کنه
تحقیقاته والاسولة المستجلیة لغایة تدقیقاته اذ به یحل عقود القیود المتراکمة فی
العقائد ویحسم مواد الحجب الحاجزة للبصائر عن ادراک الحقایق وتقریر ذلک
ان ما ذکرتموه فی تحقیق هذه المسئلة غیر مستقیم من وجوه ستة اما الاول فلان
القول بالامکان علی ما قلتم باطل فان الامکان سواء کان صفة وجودیة او
معنی نسبیا لا بد له من محل یقوم به ولیس ههنا شیء یصلح لذلک اما الوجود فلکونه
واجبا بالذات فلا یمکن اتصافه بالامکان واما الماهیات التی هی من النسب
والاضافات الناشئة من الصفات فلانها غیر مجعولة ولا معلولة عندکم
لانها غیر موجودة بل غیر قابلة للوجود والامر منحصر فیها فلا شیء یتصف بالامکان
لا یقال انما یتم هذا لو کان الامکان من الصفات الوجودیة الحقیقیة واما علی تقدیر

کونه اعتباریا عدمیا لا یلزم ذلک فانا نقول علی تقدیر تسلیم اعتباریته لا بد
له من موضوع صادق علیه قابل للوجود فان المستحیلات تمتنع اتصافها
بالامکان ضرورة امتناع قلب الحقایق وکان قوله بل غیر قابلة اشارة
الی دفع هذا السؤال واما الثانی فلان القول بالایجاب والاقتضاء ایضا ظاهر
البطلان فانهما من المعانی النسبیة التی لا یتصور تحققها الا بین الامور المتغایرة
فاذا کان ما هو الموجود ذاتا کان او صفة واحدا وما سواه من المعانی الاسمائیة
والاعیان الثبوتیة علی ما تقرر عندکم عدم محض فکیف لا یتصور لهما معنی ههنا اذ لا
یمکن قیام المعانی النسبیة بموضوع واحد وهو ظاهر لا حاجة فی بیانه الی تطویل
واما الثالث فلان القول بالظهور ههنا مما لا یتصور له معنی اصلا لان المراد
بالظهور اما ان یکون الوجود نفسه او الاعیان التی هی مبادی نسبه واضافاته
وعلی التقدیر الاول اما ان یکون هو الوجود المطلق او المقید وذلک القید
اما ان یکون قیدا مشخصا معینا خارجیا او مخصصا نوعا عقلیا ولا سبیل
الی شیء من ذلک اما الاول وهو ان یکون المراد به الوجود المطلق نفسه فان فی
بطلان اقتضائه الظهور لم یحتج الی بیان زائد اذ الشیء لا یقتضی نفسه واما الثانی
وهو ان یکون المراد به الوجود المقید فان ارید به القیود المشخصة الواقعة فی مرتبة
الکون فمن البین ان شیئا من جزئی المقید ح لا یقبل الجعلیة والتاثیر کما اشیر
الیه من قبل فی طی البرهان المذکور من ان الوجود لا یقبل التاثیر وکذا الامور
العدمیة لان العدم ایضا غیر قابل للتاثیر فلا یتصور فیهما معنی الظهور المسبوق
بالخفاء المستدعی لذلک وهذا الکلام فی المجموع من حیث هو مجموع فانما یقوم
بشیء لا یقبله ایضا بالضرورة وان ارید به القیود المخصصة الکلیة اللاحقة

للوجودات في العقل التي بها يصير الوجود عقليا فانّ معروض هذه القيود يمتنع ان يقبل
شيئا من الوجودين لاستحالة اجتماع المتماثلين كاجتماع المتنافيين واشار الى ابطال
هذا القسم بقوله واما الوجود العقلي فانه لا يقبل الوجود العيني ولا العقلي وكذا
القيود المخصصة فانك عرفت القول المحقق فيما عدا الوجودين من القيود المخصصة
انّ امرها راجع الى العدم وهو لا يقبل الوجود وهذا الكلام في المجموع المركب من
القيد المخصص الكلي والمقيد للزوم تركب الشيء من الوجود وغيره وقد مرّ الكلام فيه
غير مرّة فلا حاجة الى الاعادة واما ان اريد بالظهور المذكور اعتبار الاعيان
التي هي عبارة عن اثبات الماهيات والنسب والاضافات من حيث هي مغايرة
للوجود فقد عرفت ما فيه من عدم قابليتها للوجود والظهور فلا حاجة الى مزيد تقرير
وتوضيح واما الرابع فهو انّ القول بالفرق بين ما ذكرتم من عالم المعاني وعالم
الشهادة غير معقول وكذلك سائر العوالم على مقتضى قواعدكم وذلك لانّ الوجود ذات
الخاصة في جميع العوالم واحدة لا اختلاف فيها عند التحقيق اذ لو وجد الاختلاف في
مبدئه اما نفس طبيعة الوجود الذي هو كالمحل والموضوع بالنسبة اليها واما الاعيان
الثابتة التي هي الاضافات والنسب العارضة للوجود او الهيئة الاجتماعية الحاصلة
عليها اذ الامر ههنا منحصر في الامور الثلاثة ولا سبيل الى شيء منها اما الاسماء
والصور النوعية والاضافات والنسب القابلة وبالجملة الاعيان الثابتة التي
هي من عوارض الوجود فلانها من حيث هي اعيان اي بقطع النظر عن معنى الوجود
معدومات محضة فلا يصلح لان يكون مبدء الشيء واما الوجود المطلق فلانه
هو الواحد بالوحدة الحقيقية كما تقرر فكيف يكون مبدأ للاختلافات
المتكثرة واما الهيئة الخارجية فلانّ حكمها ايضا حكم سائر العوارض في كونها

عدما

عدما محضا فلا اختلاف في شيء منها لا بحسب الموضوع والمحل الذي هو الواحد بالذات
ولا بحسب المفهوم الاسمائي ولا شيء من العوارض واما القول بالاجمال والتفصيل
فمجرد العبارة ومحض اللفظ لا طائل تحته ههنا لاشتراك العالمين بل سائر العوالم
في الموضوع الذي يستلزم تلك الماهيات والصفات وليس في احدها شرط
تحقق به دون الآخر ولا مانع ينفيه لما تقرر انّ ما سوى الموضوع الواحد عدم صرف
واما الخامس فهو انّ القول بوجود عالم يسمى عالم المثال ايضا من الخيالات
الفاسدة والعبارات التي لا طائل تحتها وكيف لا وقد ذهب الى نفيه جمهور
المشائين واحتجوا على ذلك بحجج قوية وبراهين قاطعة قد اثبتوها في كتبهم ولا شك
انّ ما ذهب اليه مثل هذا الجم الغفير واثبتوها بالبراهين القاطعة يمتنع ان يكون
الواقع خلافه والا لارتفع الامان عن اليقينيات وافادة البراهين مطلقا
واما السادس فهو انّ القاعدة المقررة عندكم القائلة بان ما يكون ابعد
من منبع الوجود واقرب الى طبيعة الامكان الصرف والعدم فانّ ظهور الوجود
فيه يكون اتم واكمل بعيدة عن الحق جدا والاولى الاجود ان يجعل الامر على العكس
اذ البديهة شاهدة بانّ القرب اي نوع كان هو المقتضي لظهور اثر احد المتناسبين
في الآخر والبعد هو المباين لذلك كما يتبين فيما نحن بصدده فانّ ما يكون
البعيد عن الفساد والتغير والفناء مثل العقول والنفوس القريبة الى المبدء لا شك
انّ احكام الوجود فيه اكثر وظهور خاصته فيه اتم واكمل مما يتطرق اليه الكون
والفساد ولا يبقى على نهج مستمر ساعة كعالم الحس وما يجاوره من عالم الصور
لبعده عن المبدء

قال قلنا انّ موضوعات الامكان ومتعلقاته بالطبع من التعينات ولا نسلم

ان المهيات والنسب والاضافات غير قابلة للوجود فانها لو قارنت الوجود
صارت موجودة بالضرورة فان من التعينات ما يكون موضوعها الطبيعي
الوجود الخارجي ومنها ما يكون موضوعها الطبيعي الوجود العقلي ومنها ما يكون
موضوعها بالطبع الوجود المطلق نعم انها غير موجودة بوجود يكون نفسها او مقوما
من مقوماتها ولو كانت المهية من حيث هي هي غير مجعولة ولا معلولة فلا يلزم
ان يكون الماهيات الموجودة غير مجعولة ولا معلولة فانها لما صارت بمقارنة
الوجود موجودة احتاجت في موجوديتها الى مقارنة الوجود الذي هو غيرها
بالضرورة ولا يجب ان يكون كل موجود موجودا بالذات فان من الموجودات
ما يكون موجودا بالعرض فتامل ذلك وهذه الموجودية من الاعتبارات
العقلية فلعله لم يفرق بينه وبين هذه الموجودية بل التبس على نظيره امر
الضمين فجعل الحقيقة المحققة بذاتها التي هي اصل سائر الحقائق الحقيقية
امرا اعتباريا فاعرف ذلك ٥

ولمهذا قد تعرض الصفات السلبية والمواد من العدمية ومن الحقيقة المطلق عن الاعتبارات العقلية صح

اقول هذا شروع في حل تلك الاشكالات ودفع تلك الايرادات مع تحقيق اصولهم
وتاسيس قواعدهم بحيث لا يزيلها الشكوك ولا يزلزلها الشبه فاشار الى جواب
الشك الاول منها بان موضوعات معنى الامكان ومتعلقاته من المجعولية والمعلولية
والحدوث وغيرها انما هي من التعينات النسبية كما سبق تحقيق هذا الكلام في
المقدمة من ان الامكان عبارة عن ظاهر العلم باعتبار تمايزه عن الوجود بنسبته
الى المعلومات ولا شك ان تلك التعينات التي هي المعلومات انما هي احوال
الوجود وصفاته التي لا يدرك الوجود الا بها اذ الادراك انما وقع من الوجود
على صفاته واحواله اللاحقة له في مراتبه المستهلكة احكام اطلاقه ووحدته

فيها ولا شك انها من حيث انها احوال وعوارض للوجود يستدعي المقارنة   والعراض
فكيف يقال انها قابلة للوجود مطلقا فانها عند مقارنتها للوجود ومقارنته
الوجود اياها ضرورية الوجود نعم انها من حيث انفسها بقطع النظر عن معروضها
ومقارنتها له لا تستحق الوجود ولا العدم ايضا بل يقتضي بهذا الاعتبار عدم
الاستحقاق لشيء منها وهذا هو مفهوم الامكان فالتعينات النسبية التي هي
موضوعات بالطبع بهذا المفهوم لا نسلم انها غير قابلة للوجود فان مقتضى
طبائعها عدم استحقاقية الوجود لا استحقاقية العدم وذلك لان تلك
الاحوال عند مقارنة الوجود اياها ومقارنتها للوجود يصير موجودة بالضرورة
فلو كان عدم الاستحقاقية مطلقا مقتضى طبائعها للزم ضرورة امتناع
الذاتي موجودا بضرورة الوصف وذلك بين الاستحالة فظهر ان عدم
استحقاقية الوجود والعدم هو مقتضى طبائع التعينات وهذا معنى قوله ان
موضوعات الامكان ومتعلقاته التعينات وعلم ايضا ان التعينات
من حيث هي هي وان كان مقتضى طبائعها عدم الاستحقاقية لكن من حيث
انها احوال للوجود وصفاته يقتضي بالطبع ان يكون الوجود في مرتبة من مراتبه
موضوعا لها فان من التعينات ما يكون موضوعه الطبيعي الخارجي ضرورة   الوجود
كونه من الاحكام المختصة بهذه المرتبة ومنها ما يكون موضوعه الطبيعي الوجود
العقلي لاختصاصه بمرتبة العقل ومنها ما يكون موضوعه بالطبع الوجود المطلق
فعلم ان التعينات بهذا الاعتبار ضرورية الوجود نعم انها غير موجودة
بوجود يكون نفسها او مقوما من مقوماتها فاذا قيل انها غير قابلة للوجود
انما يكون بهذا المعنى لا غير ولو كانت المهيات الى ههنا مقدمات للتمهيد

الجواب وهذا شروع فى دفع مقدمات السائل من ان المهيات عندكم غير مجعولة
ولا معلولة لكونها غير موجودة بل غير قابلة للوجود فكيف يكون موضوعات
للامكان فاجاب بانه لو كان المهيات من حيث هى هى غير مجعولة ولا معلولة
بالمعنى الذى عرفته آنفا فانه لا يلزم ان يكون المهيات المنضم اليها الوجود الموجودة
لمقارنة الوجود اياها غير مجعولة ولا معلولة وذلك لانه اذا صارت بمقارنة
الوجود الخارج عن ذاتها موجودة فاحتاجت فى موجوديتها ضرورة الى المقارن
الخارجى الذى هو غيرها بالضرورة ولا معنى للمعلولية والجعل سوى الاحتياج
الى الامر الخارجى فلئن قيل انكم قد ذهبتم الى ان الوجود امر واحد حقيقى ما عداه
عدم محض وان التكثر انما هو امر عدمى لا تحقق له فى نفسه فكيف يصح ح اظهاركم
بما يشعر بتعدد الوجود وما يستلزمه قلنا نسلم ان الوجود امر واحد حقيقى وهو
الموجود بالذات والواحد الذى ما عداه عدم محض لكن لذلك الواحد احوال
كما عرفت غير مرة يظهر فيها بحسبها ولا يقع الادراك اى ادراك كان الا على
تلك الاحوال بحسبها فان الواحد من حيث هو هو لا يعقل ولا يدرك فح
لو يضاف الوجود الى المدرك من تلك الاحوال بحسب ما ظهر فيها من مشاهدة آثاره
يكون ذلك الموجود موجودا بالعرض لا بالذات اذ اضافة الوجود اليه انما هو
بحسب توهمه واعتباره فقط اذ الوجود فى نفسه لا نسبة فيه والنسب الوهمية
الاعتبارية لا يقدح فى حقيقة الاشياء اصلا فقولهم التوحيد اسقاط الاضافات
اشارة الى هذا المعنى وقوله ولا يجب ان يكون كل موجود موجودا بالذات اشارة
الى هذا السؤال والجواب ويفهم من تقريره على الوجه المذكور ما يحتاج فى ادراكه
من عبارة المتن الى تامل فلا تغفل عنه ثم ان ما يضاف وينسب الى التعينات

من الوجود انما هو معنى اعتبارى لا حصول له الا باعتبار المدرك اذ ليس له
فى الخارج عنها محاذ كما عرفت فيكون الموجودية المدرك لها من الاعتبارات العقلية
ولهذا التعرض الصفات الثبوتية والعوارض العدمية ومن جعل من المتاخرين بعض
الوجود المطلق من الاعتبارات العقلية فلعله لم يفرق بين الوجود المطلق وبين
ما يكون موقع ادراكه من احواله المستهلكة فيها احكام وحدته واطلاقه بل التبس على
نظره ما ترى من القسمين فجعل الحقيقة المحققة بذاتها التى هى اصل سائر الحقايق امرا
اعتباريا فاعرف ذلك وهذا غير بعيد منهم فان من رام باهتداء بصيرته الحولاء
ان يحوم حول مثل هذا الحمى كمن ركب متن عمياء فلا غرو ان يخبط خبط عشواء

قال والقول بالظهور ههنا انما يعنى به صيرورة المطلق متعينا بشىء من
التعينات وقد عرفت ان متعلقات الامكان بالطبع من التعينات

اقول هذا اشارة الى ما ينحل به الشك الثانى والثالث وذلك ان مرادهم بقول الظهور
ههنا ان الهوية المطلقة لما يلزمها من الوحدة الحقيقية الصرفة التى تابى عن اعتبار النسب
والاضافات تنافى انتساب معنى الظهور وما يجرى مجراه اليها لما عرفت من اقتضائه
التكثر حتى لو فرض ان يكون معروضه لاحد المتقابلين وذلك بعد ملاحظة نسبة
التقابل فانما ينسب اليه الخفاء ليس الا كما عبر لسان الشريعة بقوله كنت كنزا مخفيا
وذلك لما فى معناه من اعتبار عدم الظهور الذى هو عبارة عن عدم الكثرة
وهذا انما يكون بعد تنزلها عن صرافة اطلاقها واعتبار النسب فيها فانه لا اعتبار
للنسبة اصلا فى تلك الحضرة كما عرفت غير مرة فح ظهورها انما يكون تنزلها عن
صرافة اطلاقها ووحدتها الى الانتساب بالتقييدات والانصباغ بكثرة

تعيناتها فان الحقائق انما يظهر وذلك لان الظهور عند التحقيق هو ان يتصور الظاهر
بصورة اثره فلا بد ههنا من متاثر قابل في مقابلته حتى يؤثر فيه ويتاثر منه فيظهر
بصورته ويجعله مظهرا له ولو تامل متامل يجد هذا الحكم مطردا في جميع المراتب في
المحسوسات فان اشعة الشمس مثلا ما لم يصل الى جرم كثيف يصلح لان يكون مقابلا
لها ومتاثرا عنها لا يؤثر فيه ولا يظهر بصورته من الالوان والاضواء فان الاجسام
اللطيفة الشفافة ليست قابلة للاضاءة والتنوير وكذلك في الطبايع فانه ما لم يحصل منهما
فعل وانفعال لم يتصور ان يظهر الفاعل بصورة منفعله حتى يحصل امر ثالث غير
الفاعل والمنفعل فيكون ذلك نتيجة الامتزاج ولا يكون امتزاجا عقيما فاسدا
ثم ان التعينات على ما عرفت لما كانت هي المتعلقات بالطبع للامكان فيكون
معدومات بالذات وتصلح حينئذ ان يكون مقابلات للوجود المطلق حتى يتاثر
منه فيظهر بصورتها فان قلت كيف يكون التعينات معدومات بالذات فانها
انما يكون كذلك لو كانت مقتضية للعدم وقد تقرر انها في ذاتها لا تقتضي الوجود
ولا العدم قلنا عدم اقتضائها الوجود يكفي في كونها معدومات بالذات لان
تلك التعينات اذا لم تكن علة مقتضية للوجود يكون معدومات بالنظر الى
ذواتها ضرورة ان عدم علة الوجود كاف في علية العدم وان كانت بالنظر الى الحكم
من ذواتها موجودات لكن اذا قطعنا النظر عن ذلك الخارج فانما يستحق العدم
وهذا معنى قولنا ان العدم ذاتي للممكن واذا تقرر هذا ظهر اندفاع الشبهتين اما
الثانية فلان الايجاب والاقتضاء على هذا التقدير انما يكون بحسب هذه التعينات
الامكانية التي هي المظاهر والمجالي للحقيقة وذلك ظاهر لا حاجة الى بيان
زائد واما الثالثة فلانا نقول ان ما نسب اليه الظهور هو تلك التعينات

فان

فان قلت التعينات معدومة صرفة قلنا انما يكون كذلك لو اعتبر التعينات من
حيث هو تعينات فقط واما اذا اعتبر من حيث انها احوال للوجود مقارنة له ومظاهر
يظهر بها فلا فان تلك التعينات ماخوذة تارة من حيث انها كثرة حقيقة وح يكون
معدومات صرفة ومعتبرة اخرى من حيث انها معروضة للوحدة وبهذا الاعتبار
موجودة وح تصلح لان ينسب اليها الظهور وغيره من المعاني الوجودية المقتضية
لان يكون لها محال موجودة كالايجاب والاقتضاء وغيرهما ه

قال ولما الطبيعة النوعية التي يشمل النوع العيني والعقلي لما اقتضت الظهور
العيني تعينت بالتعين العيني فلزمها الصفات اللازمة لها عينية ايضا فتحصل
منها باعتبار بعض صفاتها انواع عينية معينة كاملة بالذات وحصل باعتبار
بعض صفات اخر انواع اخر عينية غير كاملة بالذات متميز كل ما في الظهور الاعلى
عن كل ما في الظهور الذي تحته ويليه فتامل هذه النكتة ليظهر لك الفرق
بين الصورتين ويظهر لك الفرق بين العالمين فان حصول الشي في الكون
المطلق من حيث هو كون مطلق انما يكون بحسب الاطلاق على انا نقول ان
تحقيق القول في هذا الموضع انما يحتاج الى كلام مبسوط لا يحتمله هذا المختصر
فعليك بمطالعة كتابنا المسمى بالحكمة المتبعة ه

اقول هذا التمهيد مقدمة يعلم منها جواب الشك الرابع ولما كان منشاء تلك
الشبهة انما هو قصور افهامهم عن ادراك ما بعد عن المحسوسات من المراتب
لاعتياد اذهانهم بالمحسوسات وما يجري مجراها من المراتب القريبة اليها فلا بد
من المقدمات المنبهة والتمثيلات المقربة لهم تلك المراتب عسى ان يتجاوزوا عنها
ويفوا فيه من القصور واذا كان هذا الموضع مما ليس من المقدمات البرهانية فيه

كثير دخل فانه ما يمكن ان يستفاد منها رفع امتناعه وامكان ثبوته اقتصر المصنف ههنا
على صورة تمثيلية لبعد ذلك فان كان من ذوي الفطانة والذوق السليم يكفيه (المتعلم)
والا فكثرة المقدمات والبراهين ايضا ليس تغنيه وهي ان الطبيعة المطلقة التي تشمل
النوع العيني منها والعقلي لما اقتضت بمقتضى تلك الحركة الحقيقية الوجودية الظهور
العيني تعينت بالتعين العيني اي المشخصات الخارجية والاحوال اللاحقة للاعيان
في الخارج كالاستقلال بالوجود وقبول فرض الابعاد وما يتبعها فلزمتها الصفات
اللازمة لتلك الاحوال عينية كاقتضاء التحيز والتشكل وقبول الالوان والاوضاع
وغيرها فيصطلح من تلك الطبيعة باعتبار بعض صفاتها اي باعتبار ظهورها
بحسب بعض احوالها العينية كالجوهر مثلا انواع معينة عينية كاملة الذات اي
مستقلة في الوجود غير تابعة لشيء فيه يسمى عندهم بالحقائق التابعة والصور الكائنة
كاقسام الكم والكيف ولما كان الوجود العقلي من حيث هو كذلك داخلا في هذا
القسم ما تعرض له بالاستقلال فحصل للوجود العيني بهذا الاعتبار نوعان
مرتبان في الظهور متميز كل ما في الطور الاعلى من الحقائق الجوهرية عن كل ما في الطور
الذي يليه وتحته من الصور العرضية اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا امكن ان يحصل للوجود
المقيد العيني مرتبتان كليتان مرتبتان في التابعية والمتبوعية متميز كل ما في المرتبة العليا
منه عن ما في المرتبة السفلى فليمكن حصول مثله للوجود المطلق الشامل ولما يقابله (كل)
احدهما واحرى فتامل هذه النكتة يظهر لك الفرق بين الصورتين اي مطلق الوجود
بالقياس الى الوجود المقيد العيني فيظهر لك الفرق بين العالمين فان عالم المعاني
هو الوجود المجرد عن التعينات الصورية والمشخصات العينية وذلك لان حصول
الشيء في الكون المطلق انما يكون بحسب الاطلاق اي مجردا عن تعيناته العينية فا

والمثالية وساير ما يتبعها من الصور فما يكون في عالم المعاني من الموجودات يكون
معرى عن تلك المشخصات دون ما يكون في عالم الشهادة والمثال ههنا
فانه لا بد وان يكون محفوفا بها فظهر ان الفرق بين عالم المعاني والشهادة
كالفرق بين المطلق والمقيد من غير فرق وينبغي ان يفهم من المطلق ههنا
هو الشامل للعيني والعقلي كما اشار اليه آنفا في صدر المقدمة لا المطلق الحقيقي
فانه يمتنع حصول شيء فيه ثم ان هذا الكلام وان كان غاية الجهد في هذا المقام
لكن انما يدل على وجود ذلك العالم اجمالا لا دلالة له على حقيقته اصلا فلهذا احال تحقيق
القول فيه الى الحكمة المتبعة ٥

قال وهذا الكلام المبسوط في عالم المثال فقد اشبعنا القول فيه هنالك و
غرضنا في هذا المختصر تحقيق بحث آخر فيكون الشروع من قبيل
الفضول ٥

اقول هذا اشارة الى جواب الخامس من الاسولة ولما كان طريق دفع هذه الشبهة
ما سلكه في دفع الشبهة الرابعة بل تلك الصورة بعينها يصلح لان يدفع بها هذه الشبهة
فان نسبة عالم المثال الى عالم الشهادة ايضا كنسبة المطلق الى المقيد بعينه كما سبق
بيانه في اثبات عالم المعاني فذلك التمثيل يكفي في اثبات وجوده الذي هو محل
الشبهة لكن بيان حقيقته وتحقيق الامر في ذلك مما هو خارج عن غرض هذه
الرسالة فيكون الشروع فيه من قبيل الفضول لان دفع الشبهة تيم بدونه
ولا يتعلق به ما انتظم لا جله جملة هذه الابحاث اذ غايتها انما هو اثبات التوحيد على ما (اصلاح)
ذهب اليه اهل الحق من الصوفية وقد فرغ عن بيان ذلك باتم وجه لكن عند تطبيق
امهات اصولهم على قواعد اهل النظر يتوجه شكوك لا بد ان يتعرض لبيان دفعها

بالاستقلال ثم ان من ذلك بيان انية عالم المثال وماهية البسيطة ولما امكن
بيان ذلك بالصورة المثالية التي يتبين بها انية عالم المعاني اكتفى بذلك في دفعه
واما بيان حقيقة شيء من العالمين فلما لم يتعلق بغرض الرسالة ولا اصل الشكوك
فليس من الاحتياجات المحتاج اليها في شيء فالتعرض لها من الفضول

قال واما حديث الاكملية بحسب ظهور الوجود في المرتبة الاخيرة فلعلهم ادعوا
وعلى سبيل الاجمال ومعقولا
بها ان يكون مدركا على سبيل التفصيل ومخيلا وموهوما ومحسوسا بالحواس
الظاهرة فان خواص الوجود وآثاره فيه يكون اكثر واكمل مما لا يدرك
بجميع هذه الوجوه على ان من البين على ان الانية المدركة المتصرفة
الاخيرة مدركة بجميع هذه الادراكات بخلاف الانية المدركة المتصرفة في
المراتب الباقية التي هي فوق هذه المرتبة فتم ذلك

اقول هذا تحقيق يتجلى به الشبهة الاخيرة وتقريره ان مرادهم باكملية المرتبة الاخيرة
بحسب ظهور الوجود وتعدد آثاره اذ المرتبة عبارة عن اثر يكون صورة ومظهر المؤثر
فكل ما كان ظهور وجود المؤثر في ذلك الاثر اكثر تنوعات وقبول آثاره فيه اشمل
كان اكمل بالضرورة وذلك بين ظاهر في المحسوسات فان ما يكون مدركا على سبيل
الاجمال بحسب عوارضه الكلية ولواحقه العامة لكونه موجودا وذا حيوة ومعقولا
على سبيل التفصيل بحسب ماهيته وحقيقته من حيث ذاتياته ومقوماته لكونه
ذا حس وحركة ونطق هذا كلي من حيث حقيقته الكلية واما من تشخصه الجزئي وتعينه
الخارجي فيكون عند غيبته عن الحواس وبعده مخيلا بحسب صورته الشخصية لكونه
ذا كم وكيف ووضع معين وموهوما بحسب المعاني الجزئية المتعين بها لكونه ذا نسب
معينة مثل انه ابن لشخص واب لآخر ومحب ومحبوب وغير ذلك ومحسوسا بالحواس

الظاهرة

الظاهرة عند حضوره وقربه لاشك ان آثار الوجود وخواصه فيه اكثر مما لا يكون
مدركا بجميع هذه الوجوه من المراتب وذلك لاشتمال تعينه الواحد الذي هو
الغاية القصوى للحركة الايجادية على جميع تنوعات الظهور المتكثرة اذ الظهور
باحدية جمع الجمع هو الغاية ثم ان سائر الماديات من الجسمانيات وان
وان كانت مشتملة على جميع الوجوه الظهورية المدركة القابلة لكنه ليس فيها شيء
من الوجوه الاظهارية الادراكية المتصرفة الا المرتبة الاخيرة منها وهي النشأة
العنصرية الانسانية فانها كما ان لها احاطة بحسب الظهور على جميع وجوه
الظهور ومراتب الاظهار ايضا فان الانية المدركة المتصرفة فيها مدركة بجميع هذه
الادراكات بخلاف سائر الانيات المدركة المتصرفة التي في المراتب الباقية
من العقول والنفوس فانها ليس لها تنوعات وجوه الادراك مثلها فعلم من
هذا ان للمرتبة الانسانية احدية جمع بحسب كل واحد من الطرفين اعني طرف
الظهور والاظهار اذ هو بالحقيقة مجمع مجرى القابل والفاعل ولهذا يعبر عن حقيقته
بقاب قوسي الوجوب والامكان وسيجيء لهذا البحث مزيد بسط ان شاء الله تعالى
لا يقال ان السؤال كان عام الورود بالنسبة الى جميع المراتب المتنزلة اذا نسب
الى ما هو اعلى منها والجواب حسبما قرره المصنف مخصوص بالمرتبة الاخيرة فكيف
يتطابقان لانا نقول وان كان هذا الجواب بحسب صورته التمثيلية التي التزم
المصنف ابتناء بيانه عليها تقريبا لاذهان المتعلمين له اختصاص بالمرتبة الاخيرة
ظاهرا لكن لا يخفى على اللبيب وجه تفهيمه بحسب سائر المراتب المتنزلة اذا استقصيت
بالنسبة الى ما هو اعلى منها ترى اثر الظهور فيها اتم ووجوهه اكثر كالحيوان مثلا بالنسبة
الى المعادن والمعادن بالنسبة الى بسائطها وهكذا الى آخره فان جميع ما هو انزل

تری وجوه ظهوره اشتمل هذا هو الوجه الآتی الذی ذکره المصنف تقریبا للاذهان
واما بیان لمیته ذلک فهو ان الظهور بحسب المدارک انما هو بحسب خفاء الحقیقة واحکام
الذاتیة الاطلاقیة وظهور النسب الاسمائیة وذلک انما هو بحسب تراکم القیود الامکانیة
وتعاکس وجوه الکیانیة فکل مرتبة یکون انزل بحسب مرتبة الوجود لابد ان یکون
تلک القیود فیها اکثر اذ النازل یشتمل علی ما اشتمل علیه العالی من تلک القیود مع
ما اختص به فی تنزلاته وکل ما کان انزل لابد ان یکون للخواص والاحکام اشمل وکل
ما کان اشمل کان اکمل ضرورة ان الکمال هو الجامعیة التی یستتبع الخلافة الالهیة
کما ستطلع علیه ان شاء الله هذا معنی ما اتفق علیه کلمة القوم فی هذا المقام ثم ان
المصنف لما کان فی صدد افحام الخصم علی ما التزمه من الطریق فلا یستقیم له علی
قانون التوجیه اخذ المسلمات فی طی المقدمات فلهذا عدل عن عبارة القوم
الی تحقیق له یکون کالوجه الآتی لسیان المتنازع فیه بحیث تصیر به المسئلة
کالمشاهدات لایمکن لاحد من ذوی العقول السلیمة ان یشک فیها وتنبه علی
ذلک بقوله لعلهم ارادوا ه

قال والانسان المستکمل لا یکون کماله الا بان یحصل له ملکات هذه الادراکات
فی مراتبها ولا یکون الادراک الحسی وما یلزمه من القیود الحاصلة له بالطبع مانعا
لسائر الضروب الباقیة التی لا یحصل له بحسب الاکثر الا بالکسب والاختبار ولا
یکون الموت بالحقیقة تنقیصا للنفس بل تکمیلا لها فان النفوس الکاملة
انما یتمکنون بعد الموت علی جمیع ما یتمکنون علیه قبله وتحقیق هذا البحث وتفصیل
المعز فیه مما یحتاج الی بسط کلام لا یحتمله هذا المختصر ه

اقول هذا دفع لما یمکن ان یخطر علی خاطر المسترشد من ان تنوع الادراکات

لوکان

لوکان کمالا وموجبا للکمال علی ما ذهبتم الیه لوجب ان لا یکون مانعا للاستکمال
ضرورة امتناع صیرورة الموجب المعد مانعا والثانی ظاهر البطلان لما نشاهد من
حال المتکلمین والمسلکین بالنسبة الی الطالبین والسالکین من منعهم استعمال القوی
الادراکیة وامرهم بحبس الحواس الآلیة عن التصرف فی مدرکاتها وایضا یلزم ان
یکون الموت تنقیصا للنفوس حینئذ لانه موجب لتجردها عن القوی الجسمانیة التی
هی موجبة للکمال ولا شک ان العرو عما یوجب الکمال نقص تام فاشار الی دفع
الاول منهما بانا لا نسلم منع الادراکات الجزئیة للکمال بل الانسان المستکمل انما
یکون کماله بتحصیل ملکات هذه الادراکات الجسمانیة وما یلزمها من القیود مانعة
لهم عن سائر الضروب الباقیة التی لا یحصل لهم بحسب الاکثر الا بعد التزام الکسب
واختیار طریق التفصیل ثم ان ههنا تحقیقا یحتاج الی مزید بیان یحتوی علی اسرار
جلیلة انما یدرک بعد تلطیف السر وتصفیة القلب وهو ان للانسان
وراء هذه الادراکات الظاهرة والباطنة المتعارفة نوعا آخر من الادراکات غیر المعتاد
نسبته الی هذه الادراکات نسبة الجنس الی حصصه النوعیة فانها صور تنوعات
وهو ادراکه ما یدل بحقیقته المطلقة وسره الخفی من حیث تجلیها المستجن فیه ای المنفعل
من اطلاق الحق الذاتی باستعداده الکلی الذی به قبل حصته الخاصة من مطلق
الوجود وذلک فی الحقیقة هو الوصف اللازم لصورة معلومیة الشیء للحق ازلا
اذ هو العین للنسبة العلمیة المستتبعة لنسبة الارادة التی انما یضاف الیها
التوجه الایجادی من بین الممکنات طلبا لایجاد المراد وهو الشیء المشار الیه بقوله
تعالی انما امرنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون ثم لما کان التوجه
الایجادی من الحق المطلق انما یتعین ویتقید باستعداد المتوجه الیه فیقال

انه مصاحب لكل موجود وبهذا الاعتبار يتصور نسبة معيّة الحق للاشياء
وحقيقة قيّوميّته اذ هو سبب وجود ذلك الموجود والمبقي له المسمّى بالمدد الوجودي
فانه من حيث ذلك التوجه والتجلي يصل اليه المدد من الحق بالوجود المبقي له
ومن حيث ذلك ايضا يتشوق الى طلب الحق ومعرفته والتقرب اليه لولاه
لم يصح ولم يثبت له مناسبة يقتضي الارتباط بين الممكن من حيث هو ممكن و
بين الحق من حيث هو واجب واذا عرفت هذا فافهم ان ادراك الانسان ما
يدرك بقواه الباطنية الروحانية لا الجسمانيات منها انّما هو بالامداد الواصل
اليه من علم الحق الذاتي الذي لا يغايره من حيثية هذا التجلي المشار اليه لكن من
مقام الاسم الباطن الذي هو من صفات التعين الجامع للتعينات على ما مرّ
واما ادراكه ما يدرك بقواه الجسمانيات فمن حيث الامداد المذكور لكن
من مرتبة الاسم الظاهر واذا تمهد هذا فاعلم ان الانسان اذا سلك مسلك اهل
التحقق من التجريد والتصفية وساير ما ارشده اليه السالك الخبير واستهلكت
احكام كثرته الامكانية في وحدانية الكلية واستهلكت تلك الوحدة في احدية
عينه الثابتة التي هي صورة المعلومية المذكورة حال توجه الحقيقي من حيثية التجلي الى التجلي
المذكور وطلبه الاتصال بالحق من تلك الحيثية شهودا ومعرفة ظهر حكم الاتحاد بين
هذا التجلي المتعين وبين الحق المطلق فاكتسبت القوى الظاهرة والباطنة من
الروحانية والجسمانية وصف التجلي المتعين واستهلكت احكام كثرتها فيه آخرا
كما تحتجب التجلي المذكور واحتجب بالملابس الامكانية واحكامها اولا فيجد روح
الانسان بحكم هذا الاتحاد نوع آخر من الادراك ليس من قبيل الادراكات
النفسانية الباطنية ولا الطبيعية الجسمانية الظاهرية بل نسبته في شمول

المعلومات واحاطة احكامها الى القوى النفسانية كنسبة شمول معلوماته الى
القوى الجسمانية وهذا هو الادراك الحاصل بالكسب والاختيار المسمّى بالكشف
تارة وبالقوة القدسية اخرى فتلطف بنفسك ثم تدبر في هذا المقال عسى ان
تفوز بما لم تكن تعلم بالنظر والاستدلال وتحصيل الصور وتصوير المثال ثم اشار
الى دفع الثاني بما يمكن ان يخطر بالبال بقوله ولا يكون الموت بالحقيقة تنقيصا
للنفس بل تكميلا لها فان النفوس الكاملة انّما يتمكنون بعد الموت على جميع ما يتمكنون
عليه قبله من الافعال الكمالية وذلك لان قوتهم وتمكينهم انّما هي بالملكات الكمالية
التي نسبة القوى الجسمانية المناسبة عند هجوم صدمات الموت اليها نسبة
الآلات المعدة لتحصيل وجود شيء اليه ولا شك ان بعد تمام وجود ذلك الشيء
وكماله قد تكون تلك الآلات كالموانع لصدور ما هو المطلوب من ذلك الشيء فضلا
عن ان يكون معدا فكذلك نسبة الآلات الجسمانية عند حصول تلك الملكة
الكمالية وتحقيق هذا الكلام يحتاج الى عالم البرزخ وما للارواح الكاملة فيه وذلك
موقوف على مقدمات لا يسعها هذه المجال ٥

قال واذا عرفت هذا فنقول ان تلك الهوية الواحدة بالوحدة الحقيقية
لما غلب فيها احكام الوحدة على احكام الكثرة بل انمحى الكثرة تحت القهر الاحدي
في مقام الجمع المعنوي ثم ظهرت في مظاهر متفرقة غير جامعة من مظاهر هذه الاعيان
العينية على سبيل التفصيل والتفريق بحسب اقتضاء التفريق العقلي والتفصيل
العيني اراد ان يظهر ذاته في مظهر كامل يتضمن سائر المظاهر النورانية والحقائق
الظلمانية ويشتمل على جميع الحقائق السرية والجهرية ويحتوي
على جملة الرقائق البطنية والظهرية ٥

تحقيق

اقول بعد فراغه عن تحقيق مسئلة التوحيد ودفع ما يرد على الاصول المبنية عليها من القواعد العامة الشاملة والقوانين الكلية الكاملة بحيث ينساق الى ما هو المقصد الاقصى في هذه الرسالة اعني اثبات جامعية الانسان وكماله الذي لا يوازيه في ذلك احد من الموجودات ولا يدانيه شيء من الكائنات ثم ان بيان ذلك وتحقيقه يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الوحدة الحقيقية المضافة الى هوية الحق هي الوحدة المطلقة التي يستهلك فيها جميع المتقابلات من المتناقضات والمتضادات وغيرها لاشتمالها بالذات على جميع الموجودات سواء كان واحدا او اكثر اذ كما يشتمل جميع اقسام الواحد كذلك يشتمل جميع اقسام الكثرة فهي الجامع بالذات بين سائر المتقابلات وباعتبار هذه الوحدة يقال لا ضد ولا ند للحق وانه واحد بلا عدد اي لا بالوحدة التي يضادها الكثرة فانه بذلك الاعتبار الكثير مضاد له وهو الاصل في العدد وعلم من هذا ان نسبة الوحدة الاضافية والكثرة الاضافية الى الوحدة المطلقة على التسوية من حيث شمولها لهما واحاطتها بهما الا ان الوحدة الاضافية لما لم يكن تميزها الا باعتبار معنى عدمي دون الكثرة فكل تعين يكون الغالب فيه احكام الوحدة يكون آثار الوجود والاطلاق فيه اظهر وكل تعين يكون احكام الكثرة هو الغالب فيه يكون تلك الاحكام مختفية فيه وقد عرفت مما اشير اليه ان التعين على قسمين ما يكون سبب خصوصيته الامتيازية هو الشمول والاحاطة بالنسبة الى ما امتاز عنه من الامور المتغايرة كتعين الكل بالنسبة الى اجزائه والعام بالنسبة الى ما يقابله وتعين الانواع والجزئيات المتقابلة من هذا القبيل و لا شك ان الغالب فيه حكم الوحدة على الكثرة من القسمين هو الاول فلذلك اذا امعنت وامعنت النظر في المراتب المتعينة والموجودات المتميزة وجدت كل ما كان

الغالب

الغالب على تعينه المعاني الوحدانية الغير المتقابلة كعالم الارواح والمثال يكون ظهور ما فيها من آثار الوجود كالحيوة والادراك والحركات المتنوعة اكثر وكل ما كان الغالب عليه المعاني المتكثرة والاحكام المتقابلة يكون الآثار الوجودي والحقايق الاصلية فيه كامنة مختفية كما في عالم صورة معادات الطبايع وثوران تضاد العناصر فانه انما اختفى فيه تلك الآثار الوجودي من الحيوة وتنوع الحركات لغلبة حكم التقابل في تعيناته لما فيه من ظهور التضاد الذي هو منحاء احكام الكثرة الامكانية ولهذا اذا انكسر تلك التضاد بعود قابلا لظهور تلك الآثار وكلما كان الانكسار اشد كان قبول المنكسر لظهور تلك الآثار اكثر كما في المعادن بالنسبة الى النبات وكذلك النبات بالنسبة الى الحيوان الى ان يتم الانكسار ويحصل له قابلية ظهور الوحدة بكمالها حتى يصير قابلا لان يظهر فيه الحقيقة الانسانية التي هي ظل الوحدة الذاتية التي منها المبدأ واليه المصير تأمل في هذه النكتة لتستفيد عنها فانها تتضمن اسرارا جمة جليلة اذا عرفت هذا فنقول ان تلك الهوية الواحدة بالوحدة المطلقة لما غلبت فيها احكام وحدتها الاطلاقية الذاتية على احكام الكثرة الاسمائية والحقايق الوجودية بل استهلاك وانمحى ظهور الكثرة بحسب ظهور القهر الاحدي الذاتي اي خفي احكام القيود المتقابلة في مقام الجمع المعنوي الذي هو التعين الجامع لجميع التعينات كما سبق ان تعين المطلق وخصوصيته هو جمع المتقابلات ثم ظهرت بالتجلي النفسي الوجودي في مظاهر متفرقة غير جامعة من مظاهر هذه العوالم الغيبية والحسية ظهور النفس و انبثاثه في المخارج بمظاهر حروف الكلمات على سبيل التفصيل كتنوع الموجودات في المراتب وتعين كل منها بخصوصيته الخاصة به وظهور الكل بتلك الخصوصيات كما سبق التنبيه عليه في تفصيل الكمال الاسمائي ان مقتضاه انما هو ظهور الكل

بحسب جزئي من الجزئيات معهود الحكام وحدة ذلك الكل بحسب كثرة الجزئي الظاهر فحينئذ خفي هناك امر الوحدة بحسب اقتضاء الذات التفريق العقلي والتفصيل العيني اظهار الكمالات الخاصة الجزئية المتعلقة بجزئياتها اراد ان يظهر ذاته الظاهرة هي بها التفصيل من الاسماء الالهية النورانية والحقائق الكونية الظلية ويشتمل على جميع الحقائق السرية من الاسماء الذاتية المعنوية والجهرية من الاسماء الصفاتية والفعلية ويحتوي على جملة الرقائق الباطنية الالهية والظهرية الخلقية في المرتبة الجامعة الانسانية وملخص هذا الكلام ان الوحدة الذاتية والهوية المطلقة لغلبة حكم الاطلاق فيها لا يمكن ان يكون التفصيل الاسمائي فيها مجال الا اصلا كما عرفت وكذلك المظاهر التفصيلية التي هي اجزاء العالم الكبير لغلبة حكم القيود الكونية والكثرة الامكانية فيها لا يمكن ان يكون للجمعية الالهية التي هي صورة الوحدة الحقيقية فيها ظهور فاقتضى الامر الالهي ان يكون صورة اعتدالية ليس للوحدة الذاتية فيها غلبة ولا للكثرة الامكانية عليها سلطنة حتى تصلح لان يكون مظهر الحق من حيث تفاصيله الاسمائية واحديته جمعيته الذاتية لسعة قابليتها وعموم عدالتها وذلك هو النشأة العنصرية الانسانية اذ ليس في الامكان اجمع من الانسان لاحاطته بالمرتبة الاطلاقية الالهية والتقييدية العبدية كما صرح به الشيخ في رسالته المسماة بانشاء الدوائر ولنورد عبارته الشريفة لعل المتامل فيها يفوز ببعض ما يحتويه من النكات اللطيفة وهو قوله قد تقرر عندنا ان الانسان نسختان ظاهرة وباطنة فالانسان هو الكل على الاطلاق الحقيقي اذ هو القابل لجميع الموجودات حديثها وقديمها ومن الموجودات لا يقبل ذلك فان كل جزء من اجزاء العالم لا يقبل الالوهية

والاله

والاله لا يقبل العبودية بل العالم كله عبد والحق سبحانه وحده اله واحد صمد لا يجوز عليه الاتصاف بما يناقضه من الاوصاف الحادثة الخلقية العبادية والانسان ذو نسبتين كاملتين نسبة يدخل بها الى الحضرة الالهية ونسبة يدخل بها الى الحضرة الكونية فيقال فيه عبد من حيث انه مكلف ولم يكن ثم كان ويقال فيه رب من حيث انه خليفة ومن حيث احسن تقويم فكانه برزخ بين العالم والحق وجامع للخلق والحق وهو الخط الفاصل بين الحضرة الالهية والكيونية كالخط الفاصل بين الظل والشمس فهذه حقيقته فله الكمال المطلق في الحدوث والقدم وللحق الكمال المطلق في القدم وليس له في الحدوث مدخل تعالى عن ذلك والعالم له الكمال المطلق في الحدوث وليس له في القدم مدخل فصار الانسان جامعا لله الحمد على ذلك فما اشرفها من حقيقة وما اظهرها من وجود وما احسنها وما ادناها في الوجود اذ قد كان منها محمد وابو جهل وفرعون وموسى فتحقق احسن تقويم وجعله مركز الطالبين والمقربين وتحقق اسفل سافلين وجعله مركز الكافرين والجاحدين فسبحان من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير هذا الكلام بعبارته الشريفة تامل فيها بعد تنقية الباطن عن المواد التقليدية والرسمية وتلطيف السر باللطائف الذوقية والشوقية عسى الله ان يوفقك للاطلاع على شيء من مقاصده ٥

قال فان الهوية الواجبة لذاتها انما يدرك ذاتها في ذاتها لذاتها ادراكا غير زائد على ذاتها ولا متميز عنها لا في التعقل ولا في الواقع وهكذا يدرك صفاتها وتجلياتها واسمائها كذلك نسبا ذاتية غيبية غير ظاهرة الآثار ولا متميزة الاعيان بعضها عن بعض ثم انها لما ظهرت بحسب الارادة

المخصصة والاستعدادات المختلفة والوسائط المتعددة منفصلة في المظاهر
المتفرقة من مظاهر هذه العوالم المذكورة لم يدرك ذاتها وحقيقتها
من حيث هي جامع لجميع الكمالات العينية وسائر الصفات والاسماء
الالهية فان ظهورها في كل مظهر ومحل معين انما يكون بحسب ذلك
المظهر لا غير الا ترى ان ظهور الحق في العالم الروحاني ليس كظهوره في
العالم الجسماني فانه في الاول بسيط فعلي نوراني وفي الثاني انفعالي
تركيبي ه

اقول هذا تفصيل ما نبه عليه آنفا على سبيل الاجمال من عدم قابلية مرتبة
من المراتب جلائية كانت او استجلائية لان يصير مظهرا تاما ومجلى جامعا للهوية
الواجبة الا النشأة العنصرية الانسانية وقوله فان تلك الهوية الواجبة اشارة
الى دفع ما يمكن ان يورد ههنا من ان يقال لو كان الغرض من ايجاد الكون الجامع
الانساني ظهورها بجميع مراتبها على نفسها كما ذكرتم للزم تحصيل الحاصل
لانها مدركة لذاتها بجميع مراتبها حتى المحسوسات في التعين الجامع للتعينات
كما سبق تقريره فقال تلك الهوية وان كانت مدركة لذاتها في ذلك التعين
بما اشتمل عليه من المراتب والتعينات لكن من حيث انها نفس ذاتها حاصلا
ذلك الادراك في ذاتها لذاتها اي لكمالها الذاتي على ما عرفت وليس نفس
ذلك الادراك ايضا امرا زائدا على ذاتها ولا متميزا عنها لا عقلا ولا وجودا لما
سبق بيانه ان لا مجال للتعدد اصلا في هذه الحضرة حيث ان العلم فيها غير
متميز من المعلوم والعالم اذ هذا التميز انما يحصل حيث يتمايز قوسا الوجوب والامكان
وذلك في مرتبة اخرى غير هذه المرتبة حيث يتمايز الوحدة عن الكثرة كما مر وهكذا

سائر

سائر الصفات والاسماء في هذه الحضرة انما يدرك حيث انها نسب ذاتية
غير ظاهرة الآثار ولا متميزة الاعيان بعضها عن بعض ثم انها لما ظهرت تلك
الهوية في النفس الرحماني الذي هو محل تفاصيل الاسماء ومظهر تعينات
الغير والسوى بحسب الارادة المخصصة والاستعدادات المختلفة حسب نسبها
الذاتية الحاصلة بالفيض الاقدس والوسائط المتعددة بناء على ما تقرر
عندهم ان تلبس الهوية السارية والحقيقة النازلة بالصور السافلة لا
يمكن الا بعد تلبسها بالعالية منها ضرورة ان الاسماء توقيفية اذ حصول الاعلى
مستعد لتحصيل الانزل منها كتلبس المادة بالصور الحيوانية مثلا فانها لا
يمكن بعد تلبسها بالنباتية وحصول ذلك الاستعداد لها فالمراد من
الوسائط ههنا حصول الاستعدادات المرتبة الواقعة في دائرة مراتب
الوجود لا ما يشعر بالعلية كما يتوهم من ظاهر لفظه متمايزة منفصلة في المظاهر المتفرقة
ومع هذا ما تم به امر الظهور فان ظهورها في هذه الحضرة وان كانت متمايزة الاعيان
مصححة لاطلاق اسم الغير لظهور آثار الاسماء واحكامها في تلك التعينات
المتفرقة من مظاهر هذه العوالم لكن لم يدرك ذاتها وحقيقتها فيها باحدية
جمعيتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات العينية وسائر الصفات
والاسماء الالهية فان ظهورها في كل مظهر ومحل معين انما يكون بحسب ذلك
المظهر لا غير الا ترى ان ظهور الحق في العالم الروحاني ليس كظهوره في العالم
الجسماني فانه في الاول بسيط فعلي نوراني وفي الثاني في تركيبي انفعالي
ظلماني وكذلك في غيره من العوالم والمراتب وجزئياتها فان ظهور
كل منها انما هو بتعيناته الخاصة به واظهار آثاره المخصوصة بذلك

التعين كما سبق تحقيقه فى بحث الكمال الاسمائى ه

قال نا نبعث انبعاثا اراديا الى المظهر الكلى والكون الجامع الحاصر للامر الالهى
وهو الانسان الكامل فانه الجامع بين مظهرية الذات المطلقة وبين مظهرية
الاسماء والصفات والافعال بما فى شانه الكلية من الجمعية والاعتدال
وبما فى مظهريته من السعة والكمال وهو الجامع ايضا بين الحقايق الوجوبية
ونسب الاسماء الالهية وبين الحقايق الامكانية والصفات الخلقية
فهو جامع بين مرتبتى الجمع والتفصيل محيط بجوامع ما فى سلسلة الوجود
ليظهر فيه بحسبه ويدرك ذاته حسبما ذكرنا من الحيثية الشريفة و
الجهة الكاملة ه

اقول لما تبين ان التجلى الاول الذى هو حضرة الجمع لا يصلح للمظهرية المذكورة
ولا التجلى الثانى الذى هو محل التفصيل فلا بد من الانبعاث نحو مظهر جامع
للجمع والتفصيل فانبعث انبعاثا اراديا لان مبدء هذا الانبعاث هو التخصيص العلمى
السابق رتبة فيكون الانبعاث نحو المختص اراديا لا ايجابيا اضطراريا كما هو مذهب
المشائين وذلك المختص المنبعث اليه باعتبار بطونه هو المظهر الكلى اى الحقيقة
الانسانية التى هى البرزخ الجامع بين الوجوب والامكان الشامل لجميع
الحقايق المعنوية البهاو باعتبار ظهوره هو الكون الجامع اى النشاة العنصرية
الانسانية التى هى آخر تنزلات الوجود فيكون حاصرا للامر الالهى لان كل سافل
محيط بسائر الموجودات لان الامر باصطلاحهم عبارة عن اظهار حكم الوحدة
فى عين الكثرة المعبر بالحركة الايجادية تارة والنكاح السارى اخرى كما ان النفى
عبارة عن اظهار حكم الكثرة ورجوعها الى الوحدة اذا عرفت هذا فاعلم ان ا لنسبة

بانتقال الكثرة [illegible]

الالهية على ما هو مقتضى الوحدة الذاتية استدعت ان تكون الحركة الايجادية دورية
استرجاعية كما سيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى فالمدد الالهى الذى تعين من مطلق الفيض
الذاتى بالبرزخية المشار اليها يصل الى العقل الاول المكنى عنه بالقلم ثم اللوح ثم العرش
ثم الكرسى ثم باقى الافلاك فلكا بعد فلك ثم يسرى فى العناصر ثم المولدات وينتهى الى
الانسان منصبغا بجميع خواص ما مر عليه من المراتب ثم ان كان الانسان المنتهى اليه ذلك
المدد المنصبغ ترقى وسلك واتحد بمراتب النفوس والعقول وتجاوز عنها ايضا بالمناسبة
الذاتية اللازمة لصورته الاعتدالية حتى اتحد ببرزخيته التى هى مرتبته الاصلية فان
المدد الواصل اليه بعد انتهائه ما فى الكثرة الى اقصى درجاتها ولا شك ان لهذه الكثرة
لا بد من صورة احاطية لا يشذ عنها شئ وهى احديتها التى بها يصل الى تلك البرزخية
التى هى من جملة نقوشها الواحدية التالية للوحدة الحقيقية فتتم الدائرة ح بالانتهاء الى
المقام الذى منه تعين الفيض الواصل الى العقل تدبر هذا السر العظيم اذ به تعرف
كيفية توجهه من مبدئه وانبعاثه اليه وهو المظهر الكلى باطنا والكون الجامع الحاصر للامر
الالهى ظاهرا وهو الانسان الكامل اذ هو الجامع بين مظهرية الذات المطلقة وبين
مظهرية الاسماء والصفات والافعال لما فى شانه الكلية من الجمعية والاعتدال
ولما فى مظهريته اى قابليته التى هى الحقيقة البرزخية الجامعة بين السعة والكمال وهو
الجامع ايضا بين الحقايق الوجوبية والامكانية ونسب الاسماء الالهية والصفات
الخلقية ضرورة ان حقيقته التى هى قاب قوسى الوجوب والامكان منشاء سائر
النسب والصفات والحقايق وجوبية كانت او امكانية او خلقية فهو جامع بين
مرتبتى الجمع والتفصيل كما مر محيط بجميع ما فى سلسلة الوجود من المراتب وقوله
ليظهر فيه بحسبه متعلق بقوله انبعث اى ذلك الانبعاث المذكور نحو هذا المظهر الكلى

انما هو ليظهر فيه بحسبه من احدية جمعيته وملخصه انه اراد ان يظهر على نفسه في شان
من شؤونه الكلية الجامعة لجميع افراد شؤونه بحسب ذلك الشان فانه لا يمكن ان
يظهر بحسب جامعيته واحديته جمعيته الكمالية الا في شان جامع كذلك شريف لا يمكن
مثله اذ ليس كمثله شيء فيدرك فيه ذاته من تلك الحيثية الجامعة التي ليس وراءها امكان
اصلا بتلك الجهة الكاملة الاحاطية فهذا هو الغاية للحركة الايجادية والسرية الحبية
المعبر عنها ههنا بالانبعاث ٥

قال فلئن قيل ان الواجب لذاته انما يعقل ذاته بحصول ذاته لذاته ويعقل معلوله
الاول الذي يعقل الاشياء كلها بحصول صوره المفصلة فيه بحصوله له وحضوره
عنده لاقتضائه اياه وايجابه له وافاضته عليه جميع ما يحصل فيه من تلك
الصور المفصلة ثم انه انما يعقل الاشياء كلها علما غيبيا اجماليا على ما ذهبتم
اليه ويعقلها ايضا بحصول صورها المفصلة فيها في الخارج علما تفصيليا
فهو بحقيقته الواحدة بالوحدة الحقيقية تعقل الاشياء كلها ويدركها
بالوجهين جميعا واما الجزئيات المادية فانما يدركها على وجه يليق به
وبكماله الحقيقي اي على الوجه الكلي لا على الوجه الذي يلزم منه النقص
والتغير في ذاته ٥

اقول بعد فراغه عن تحقيق ذلك الاصل الكلي وبيان ان الانسان هو الغاية
للحركة الايجادية على ما هو مقتضى طريقهم يشير الى دفع ما يرد عليه ان الواجب لذاته
بما له من الظهور على الوجه المذكور مستغن عن مظهر غير ذاته في ظهوره على نفسه و
على تقدير التسليم فالعقل الاول كاف في ذلك وذلك لان الواجب لذاته
انما يعقل ذاته بحصول ذاته لذاته كما سبق بيانه ويعقل ايضا معلوله الاول الذي

يعقل الاشياء كلها بحصول صورها المفصلة فيه كذلك بحصوله وبحضوره
عنده لما عرفت ان الاقتضاء والايجاب انما يستدعيان حصول الموجب
وحضوره عند الموجب حاضرا عنده بما اشتمل عليه من الصور المفصلة فيه كذلك
لاقتضائه اياه وايجابه له وافاضته عليه جميع ما هو حاصل فيه من الصور وايضا فان
الواجب يعقل الاشياء كلها علما غيبيا اجماليا بحصول ذاته لذاته في التعين
الجامع على ما ذهبتم اليه ويعقلها ايضا بحصول صورها المفصلة فيها في الخارج علما
تفصيليا في النفس الرحماني فالواجب بحقيقته الواحدة بالوحدة الحقيقية يعقل
الاشياء كلها ويدركها بالوجهين الاجمالي والتفصيلي فما جعلتم غاية للحركة ال قلتم ص
الايجادية الحبية انما هو الادراك التفصيلي للاشياء مطلقا كلياتها وجزئياتها ولو
بوحدته الحقيقية انما يدرك الكليات منها على هذا الوجه دون الجزئيات قلنا
لا نسلم عدم ادراك الواجب الجزئيات مطلقا بل يدركها على وجه يليق بكماله الحقيقي
اي على الوجه الكلي لا على الوجه الذي يلزم منه النقص والتغير فانه ممتنع ان
يتوجه نحو هذا الوجه الارادة الالهية ولا يلزم من عدم ادراكه على هذا الوجه
عدم ادراكه مطلقا والى دفع هذا السؤال اشار بقوله واما الجزئيات

قال وما قيل ان رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته بنفسه
في امر آخر يكون له كالمرآة فانه يظهر له في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما
لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه فيه ففيه نظر فانه لو اريد
بالرؤية ههنا الادراك المنسوب الى الباصرة وهو الادراك العقلي فلا
الذي يصح ان يكون مرآة لرؤية نفسه فيه هو العقل الاول من جملة معلولاته

ولو اريد بها الادراك المنسوب الى الباصرة وهو الادراك الجزئي فمن البيّن
انّ الواجب لا يكون جزئيًا لما عرفت انّ كلّ جزئي لا بدّ وان يكون ممكنا لذاته
وكيف لا وانّ كلّ مرئي بالذات برؤية الباصرة لا بدّ وان يكون عرضا جسمانيا
وكلّ ما هو مرئيّ بالعرض برؤية الباصرة فهو مادي جسما كان او
جسمانيا ه

اقول هذا اشارة الى ما ذكره الشيخ محي الدين في فصوص الحكم به يدفع الشبهة المذكورة
وهو انّ رؤية الشئ نفسه بنفسه بدون تميز المظهر من الظاهر واستقلاله بظهور احكامه
الخاصّة به ما هي مثل رؤيته نفسه في امر آخر يكون متميزا في الوجود عينا وحسا بظهور
احكامه كالمراة فانه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحلّ المنظور فيه مما لم يكن يظهر له
في غير وجود هذا المحل وذلك لانّ القابل له تاثير في الظاهر فيه باعطائه اياه صورة
التي ظهر لها فانها بخصوصياتها متفرعة على تاثير متولد منه كما اشار اليه بقوله رئيس
الموحدين حسين بن منصور الحلاج في قوله ولدت امّي اباها ان ذا من العجائب
ثم اورد عليه المصنف انه لو اريد بالرؤية فيه الادراك المنسوب الى البصيرة وهو الادراك
العقلي فالامر الذي يصح ان يكون مرآة لرؤيته فيه هو العقل الاول المتميز في الوجود
واستقلاله ضرورة كونه من معلولاته واختصاصه بالتعين الامكاني ولو اريد
بها الادراك المنسوب الى الباصرة وهو الادراك الجزئي فمن البيّن انّ الواجب
لذاته لا يكون جزئيا لما عرفت انّ كلّ ما هو معروض للتشخص والتعين اللذين
هما يصير الشئ جزئيا لا بدّ وان يكون من الممكنات وكيف لا وانّ كلّ مرئي
بالقوة الباصرة لا يخلو من ان يكون ادراكها له اما اولا وبالذات او ثانيا و
بالعرض وكلّ مرئي بالذات برؤية الباصرة لا بدّ وان يكون عرضا جسمانيا

وذلك

وذلك لانّ الرؤية اما بخروج الاشعة او بالانطباع والاشعة انما ينتهي الى
السطوح الملونة كما انّ الانطباع لا يكون الا من شانها وكلّ ما هو مرئي بالعرض
برؤية الباصرة فهو مادي جسما طبيعيا كان او جسمانيا لكن ههنا محلّ بحث
وهو انّ المراد بقولكم انّ الادراك المنسوب الى الباصرة هو الادراك الجزئي
المتعلق بالاعراض الجسمانية انّ ما حصل للعقل بتوسط هذه الآلة مطلقا
ينحصر فيه فممنوع لما ثبت عندكم من وجود الكلي بعد الكثرة وان اردتم به انّ
الادراك المنسوب الى هذه الآلة من حيث كونه صادرا منه اولا كذلك فعلى
تقدير تسليمه لا شك انّ للعقل ان يجرّد الصورة الموصلة اليه بواسطة الآلات
عن اللواحق الخارجية فلا يصح ان يقال انّ العقل لا يدركها مطلقا سيما عند
من هو عرف بوجود الكلي الطبيعي الخارجي واذا تقرر هذا فلا يلزم ان يكون الواجب
غير مدرك بواسطة الآلات اصلا فلئن قيل انّ ما يكون متعلقا لهذا الادراك
من حيث هو كذلك يجب ان يكون محفوفا بالعوارض المادية الخارجية والواجب
من حيث انه واجب يمتنع ان يكون كذلك فلا يصح نسبة الرؤية اليه قلنا انّ
ما يعطيه المحل المنظور فيه لا بدّ وان يكون من اللواحق الخارجية للطبيعة الواجبة
حتى يصح اسنادها الى المحل فالتباسها بتلك الملابس المظهرة لها في المدارك
من الغاية المطلوبة الباعثة للحركة الايجادية فيجب ان يكون مشاهدة يدركه بهذه
الحيثية نعم يلزم ان لا يطلق عليه حينئذ اسم الواجب لانّ الاسماء توقيفية عندهم كما سبق
الايماء اليه لكن لا يلزم من عدم اطلاق هذا الاسم عليه في مرتبة من المراتب ان لا يكون
تلك الحيثية مرتبة مطلقا والشيخ ما اطلق هذا الاسم من هذه الحيثية بل انما يطلق عليها
اسم الحق مطلقا بل من حيث اسمائه الحسنى يؤيد ما قلنا قول بعض الائمة لم اعبد ربا لم اره وكذلك

ا جزائه الحسنى الى ... الاعلى ...

قول الشيخ في مواضع متفرقة كقوله فلا تنظر العين الا اليه ولا يقع الحكم الا عليه فان
قلت محجوب فلست بكاذب ؛ وان قلت مرئيا فذاك الذي ادري ؛ وامثاله مما لا يحصى
في كلامهم هذا كله اذا نسب الرؤية المذكورة الى الحقيقة الحقة من حيث اطلاقها وظاهر تنبيها
في مقام قرب النوافل واما اذا نسب اليها من حيث تقيدها ومظهرها الخلقية العبدية
فسائر المدارك والمشاعر متساوية في عدم ادراك جماله والعقل كالحس قاصر عن الوصول
الى سرادق جلاله لعدم المناسبة بين الحادث والقديم حيث قال الشيخ في
الفتح المكي في هذا البحث وان اطلقت المناسبة يوما عليه كما اطلقها الامام
الاوحد ابو حامد الغزالي رضي الله عنه في كتبه وغيره فبضرب من التكلف وبمرمى بعيد
عن الحقائق والا فاي نسبة بين المحدث والقديم ام كيف يشبه من لا يقبل المثل
الى من يقبل المثل هذا محال اعلم ان نسبة هذا الكلام من المصنف ههنا انما
وقع في معرض التشكيك من حيث انه في صدد توجيه المسئلة وايراد الشبهة لكن
لما لم يكن في تقرير الاجوبة ما يتعلق بهذا الكلام وجب التعرض لجوابه حتى لا يتوهم
انه انما ذكر للتحقيق ٥

قال فان قيل العقل الاول لا يصلح لمرآتية صورته الجامعة لسائر صفاته
الكمالية والتعينات الاسمائية بل انما يصلح لمرآتية تلك الصورة الكون
الجامع الذي يظهر به سائر الاسماء والصفات والتعينات وهو في مظهريته
موفيا لها عن التحريف والتغيير اذ ما من قابل من القوابل الامكانية يقبل فيضان
الصور الكونية من المبدع المقدس على نحو من القبول والقوابل الوجودية
يظهر فيه الصور الاسمائية على ضرب من التعين الا وفي الانسان الكامل
مثال ذلك على وجه اكمل الجامعية الكمالات الجلالية والاستجلائية

والظهورية والاظهارية على ما عرفت يجوب ذلك ان الكون الجامع انما
يصلح لتلك المرآتية لو ادرك الناظر فيه لسائر الاسماء والصفات في المراتب
الموجودة فيه على ما هي عليه وليس كذلك ضرورة ان الحقيقة السائرة في
كل المظاهر ههنا التي هي الناظر في الحقيقة لوحدتها الحقيقية غير مدركة
بجميع المراتب الموجودة في كونها الجامع حين نظر اليه والا لزم ان يكون جميع
الافراد الانسانية مدركا لها على الوجه المذكور وليس كذلك بل انما يدرك
الحقيقة صورتها ههنا في بعض المراتب فقط كما هو المشاهد فيكون احد
بعض الاسماء متعلقا عينيا لا غيرهم ومن تحقق هذا تبين ان مرآتية
الكون الجامع ليست للصورة الجامعة لعدم اداء منه جميع المراتب
مطلقا ٥

اقول علينا ان نقول ان حقيقة الحق وصورته الحقيقية لو كانت نفس حقيقة الانسان
وصورته لم يبق فرق بين الظاهر والمظهر والمرآة والمرئي ولو كانت غيرها فلو كانت بنفس
حقيقة الوجود المطلق كان غير الانسان الكامل كالعقل المجرد يصح ان يكون مجلى ومظهرا
لها ولو كانت هي الوجود المتعين بجميع هذه التعينات وسائر الصفات والاضافات
لصح ان يكون مظهرها مجموع العالم الكبير الواحد بالموضوع وبالهيئة الصورية الاجتماعية
مثل مجموع الانسان المتالف من النفس المجردة والقوة العاقلة والحاسة والبدن
المادي الانساني فلو صح ان يقال ان ههنا وحدة حقيقية وصورة طبيعية نوعية
لصح ان يقال ان هناك ايضا وحدة حقيقية وصورة طبيعية هي المدبرة المتصرفة
الموجدة لجميع اجزائه المدركة لها جميعا على انهم يقولون به على ان جملة اجزاء العالم انواعا
غير متناهية وجد بعضها في الازمنة الماضية ثم انقرض بالكلية ووجد بعضها في الازمنة

الحاضرة ثم انها تنقرض بالكليات فى الازمنة المستقبلة ووجد البعض الباقى منها
فى الآتية مع انه لم يوجد فى الازمنة الماضية والحاضرة لكنه انما يعبر منقرضا لعد زمان الازمنة
بالكلية ثم ان جميع الكمالات الممكنة لنوع الانسان لا يمكن حصولها لشخص واحد
من الاشخاص الكاملين من ذلك النوع المختلفين بحسب الاستعدادات الغير
المتناهية الموجودة فى الازمنة الغير المحدودة فلا يمكن ان يجعل فرد منهم من المظاهر
التامة الكاملة بالنسبة الى صورة تلك الحقيقة وكيف لا فان الكمال الذى يمكن
يكون لخاتم الانبياء لا يمكن حصوله لنبى آخر والكمال الذى لخاتم الاولياء عندهم لا
حصوله لولى آخر من الاولياء **اقول** هذا اشارة الى ابطال القول بالمرآتية والظاهرية
والمظهرية مطلقا وبيان ذلك ان صلاحية مرآتية الانسان الكامل بل مرآتية
شئ من الموجودات بخصوصه للحقيقة الحقة غير متصورة بوجه من الوجوه فانه لو امكن ان
يكون هناك شئ يصلح للمرآتية كان العالم الكبير هو ذلك الشئ وهو ايضا لا يصلح
لها وذلك لان حقيقة الحق وصورته الحقيقية لا يخلو من ان يكون هى نفس الحقيقة
الانسانية او غيرها والثانى منحصر فى القسمين اذ لا يخلو من ان يكون هى حقيقة الوجود
المطلق او المقيد المتعين بجميع التعينات ضرورة ان المقيد بتعين خاص مطلقا
للتعينات فقد ابطله الدلائل السالفة بالوجوه المبينة المذكورة فلو كان الاول
يعنى الحقيقة الحقة نفس حقيقة الانسان فامتناعه ظاهر ضرورة انه لم يبق حينئذ
فرق بين الظاهر والمظهر والمرآة والمرئى وذلك بين الاستحالة ولو كان الثانى
وهو ان تكون تلك الحقيقة هى حقيقة الوجود المطلق فلانه يلزم حينئذ ان
يكون سائر افراد الموجودات لها صلاحية المرآتية فيكون غير الانسان الكامل
له هذه الصلاحية سيما العقل المجرد الذى هو اقرب رتبة واقدم صلاحية

واودها

واودها فلا اختصاص للانسان بهذه الصلاحية بل ولا الشئ من الموجودات
واما الثالث وهو ان يكون تلك الحقيقة هو الوجود المتعين بجميع التعينات
وسائر الصفات والاضافات فلانه ح يلزم ان لا يصلح المظهر لها الا مجموع العالم
الكبير بجميع اجزائه فان له ايضا صورة وحدانية لان مجموع اجزاء العالم
الكبير الواحد بالموضوع وبالهيئة الصورية الاجتماعية مثل مجموع الانسان المتألف
من النفس المجردة والقوة العاقلة والحاسة والبدن المادى الانسانى فلو صح
ان يقال ان ههنا اى فى العالم الكبير وحدة حقيقية وصورة طبيعية نوعية
من المدبرة المتصرفة الموحدة لجميع اجزائه المدركة بها جميعا اى كلياتها و
جزئياتها على ما تقولون به فانه من مذهب السائل مع ان من جملة اجزاء العالم
انواعا غير متناهية وجد بعضها فى الازمنة الماضية ثم انقرض بالكلية كالحوادث
ووجد بعضها فى الازمنة الحاضرة ثم انها ينقرض بالكلية فى الازمنة المستقبلة
كالحوادث المقارنة للازمنة المستقبلة هذا مع ان جميع الكمالات الممكنة لنوع
الانسان لا يمكن حصولها لشخص واحد من الاشخاص الكاملين من ذلك
النوع لان افراد ذلك النوع مختلفون بحسب الاستعدادات الموجودة فى الازمنة
الغير المحدودة فلو حصل لواحد منها جميع كمالات النوع يلزم ان يكون ذلك
حاصرا لما لا يتناهى وذلك مح واذا كان الامر على هذا الوجه فلا يمكن ان يجعل فرد
منهم من المظاهر التامة فقوله فلا يمكن جواب الشرط المذكور اى لو صح ان تكون
الوحدة الحقيقية مدركة ومتصرفة فى العالم الكبير المشتمل على الاجزاء الغير المتناهية
المستدعى كل منها الكمالات الغير المتناهية لاستحال ان يجعل فرد من
افراد تلك الاجزاء من المظاهر التامة الشاملة الكاملة بالنسبة الى صورته

[illegible]

وحدة حقيقية وصورة طبيعية
نوعية لصح ان يقال
ان هناك ايضا هو

الحقيقة السارية في العالم الكبير بجميع اجزائه وكمالاتها وكيف لا يستحيل ذلك وانتم
ذاهبون الى ان الكمالات المخصوصة بخاتم الانبياء لا يمكن حصولها لنبي آخر والكمال الذي لخاتم (ان ح)
الاولياء ايضا لا يمكن حصوله لولي آخر من الاولياء فكيف يمكن ان يكون واحد من افراد
الانسان الذي هو احد اجزاء العالم الكبير مشتملا على جميع افراده وكمالاتها على تقدير
ان لا يمكن حصول كمالات واحد من تلك الاجزاء لآخر

قال رح لو صح ان يجعل ذلك المظهر جميع اجزاء العالم الذي يكون من جملته الانسان
واشخاصه ثم ان ادراك ذاتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات على النسق
المذكور لو لم يكن من الكمالات الحقيقية المؤثرة المرغوب فيها المطلوبة لذاتها
لم يصلح ان يكون علة غائية لايجاد العوالم على ما ذهبتم اليه ولا ينبعث
نحوه الارادة المخصصة والمحبة الذاتية الالهية ولو وجب ان يكون من
جملتها لتوقف الواجب لذاته في شيء من كمالاته الحقيقية على غيره الممكن
بحسب ذاته الحادث من جهة نشأة فلم يكن الواجب لذاته واجبا من جميع
جهاته فلئن قيل ان توقفه في ذلك على الكون الجامع لا يمكن ان يكون
من حيث هو مغاير اياه قلنا ان توقفه عليه من جهة اشتماله على جميع
القوابل والمظاهر وانضمام بعضها الى البعض وما يشبهه ولا شك ان الكون
الجامع من هذه الجهة مغاير له

اقول هذه تتمة الايراد المبطل للمرآتية والمظهرية معطوف وبيان ذلك انه قد تبين ان
حقيقة الانسان لا تصلح لتلك المظهرية فلو جعل الصالح لها هو العالم الكبير بجملة
اجزائه الكيانية لزم المحال ايضا لانه لو صح ان يجعل مرآة الحقيقة الحقة المواجهة العالم
الكبير اعني جميع اجزاء العالم الذي من جملته الانسان واشخاصه فلم ادراك تلك

الحقيقة ذاتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات الاسمائية على النسق المذكور
الذي هو عبارة عن ظهورها باعتبار مراتب العالم حتى المحسوسات في نشأة جامعة
لمرتبتي الظهور والاظهار حايزة لمنقبتي الشعور والاشعار اعني النشأة الحقيقية الانسانية
لو لم تكن من الكمالات الحقيقية المؤثرة المرغوب فيها المطلوبة لذاتها لم يصلح ان يكون
علة غائية لايجاد العوالم باعثة للحركة الحبية الايجادية على ما ذهبتم اليه ورح يجب ان لا ينبعث
نحوه الارادة المخصصة والمحبة الذاتية الالهية ولو وجب ان يكون من جملتها للزم
ان يكون الواجب لذاته محتاجا في شيء من كمالاته الحقيقية الى غيره الممكن بحسب ذاته
الحادث من جهة نشأته متوقفا كمالاته عليه فاذا كان مرآتية العالم يستدعي
الادراك المذكور المستلزم لاحتياج الواجب وتوقفه في كمالاته على غيره فلو
صح مرآتيته لزم ان لا يكون الواجب لذاته واجبا من جميع جهاته فقوله فلم
يكن الواجب لذاته واجبا من جميع جهاته جواب الشرط المذكور ثم اورد على هذا
الكلام بان توقف تلك الحقيقة في كمالاتها على الكون الجامع اي النشأة الانسانية
لا يمكن ان يكون من حيث هي مغايرة فانها بهذه الحيثية معدومة مطلقا كما مر
فلا يصلح لان يكون موقوفا عليها الكمالات الواجبة فاجاب بان توقفها على
تلك النشأة انما هو من حيث اشتمالها على جميع القوابل والمظاهر المتكثرة
حتى يصح ان يكون مظهرا لحقايق الاسماء وخصوصياتها ومن حيث على (اشتمالها ح)
النسبة الانضمامية التي لبعضها الى البعض وما يشبه تلك النسبة الانضمامية
من انواع النسب مثل التنافي والتقابل الموجب لتعاكس اشعة الاظهار
وظلال الظهور حتى يصلح لان يكون مظهرا لتلك النسب الواقعة بين
تلك القوابل فان خصوصيات القوابل انما يعرف بالنسب ولا شك ان الكون

الجامع من هذه الحيثية مغاير للواجب ضرورة من جهة الكثرة الاسمائية
العددية ه

قال ثم انهم قد اتفقوا على ان وصول الانسان الى حد الكمال الحقيقي لا يمكن الا
باضمحلال العقد والتخلص عن القيود وحصول الانطلاق والوصول الى حد
الاطلاق فيكون الكمال الحقيقي والادراك الحقيقي اليقيني لا يحصل عندهم
للسالكين ما لم يصلوا الى مرتبة الاطلاق فالادراك والعلم الذي هو
الكمال عندهم ما ينكشف لهم عند الوصول الى هذه المرتبة وسقوط سائر القوى
الجسمانية المدركة والمعينة على الادراك عن التاثير والفاعلية وتوجه
القوى القدسية والعاقلة بالكلية نحو القدس وانخراطها في سلك الملأ
الاعلى من الارواح المجردة وكونها بمعزل في تلك الحالة عن استعمال
تلك القوى الجسمانية وح فلا اعتبار عندهم بمثل هذه الادراكات الحسية
والخيالية والوهمية والفكرية بل هذه الادراكات عندهم مانعة
لحصول ما هو الكمال الحقيقي عندهم لاتفاقهم على ان حصوله لا يمكن الا
بقهر القوى الطبيعية وتقوية القوى القدسية وتبديل الاخلاق السيئة
بالحسنة وملازمة الافعال الجميلة وح كان الانسان الكامل هو الذي شارك
العقول المجردة والارواح الكاملة فلا يمكن ان يقال انه هو الكون الجامع
اذ لا يوجد فيه ما هو مثل العفاريت والمردة ولا ما يماثل السباع والوحوش
والبهائم والحشرات الموذية ومن البين انه لا يوجد فيه ما يماثل
الافلاك والكواكب الغير القابلة للخرق والالتيام المتحركة على سبيل
الاستمرار والدوام مع عدم عروض الانقطاع ه

اقول

اقول ما سبق من الاشكالات انما هي متعلقة بالقسم النظري من علومهم وهذه
الايرادات متعلقة بالقسم العملي ههنا من جملتها انهم قد اتفقوا على ان وصول الانسان
الى الكمال الحقيقي اي بلوغها الى مرتبة حقيقته الجامعة لسائر الاسماء والحقائق كلها
لا يمكن الا بعد اضمحلال العقد الحاصلة له عند تطوره بالاطوار الاستعدادية والا
والتخلص عن القيود الحاصلة في تلك المراتب مما اكتسب من كل واحد منها حين تلبسه بها
وتصوره بحسبها حتى يدخل في الانطلاق الاصلي ويحصل له الوصول الى الاطلاق
الذاتي الذي هو مقتضى تلك الحقيقة فيصل الى الكمال الحقيقي الذي هو ادراك الحقائق
على ما هي عليه لا ادراكا حسيا عينيا فانه لا يحصل لاحد من السالكين هذه المرتبة عندهم
ما لم يصلوا الى مرتبة الاطلاق فان الادراك الذي في كل مرتبة انما هو بحسبها مشوب
باحكامها الخاصة بها فالادراك الحقيقي والعلم اليقيني الذي هو الكمال عندهم ما ينكشف
لهم عند الوصول الى هذه المرتبة وسقوط سائر القوى الجسمانية المدركة والمعينة على
الادراك عن الفاعلية والتاثير لئلا تخلط المدركات بحقيقته الكلية باحكام تلك
القوى من العوارض الخارجية الحاجزة واللواحق المادية المانعة عن ادراك الحقائق
ويبقى على صرافتها الاطلاقية حتى يمكن القوى القدسية والعاقلة للتوجه نحو
القدس وانخراطها في الاعلى من الارواح المجردة والعقول المقربة بتحصيل وجوه (سلك الملاء)
المناسبات من دوام ملاحظة المبدء الحق والاستخلاص عن وجوه ما به التمايز
كما ذكره ولا يخفى انه ح بمعزل في تلك الحالة عن استعمال القوى الجسمانية واذا
كان الامر على هذا الوجه فلا اعتبار عندهم بمثل الادراكات من الحسية والخيالية
والوهمية والفكرية بل هذه الادراكات كلها يكون عندهم مانعا لحصول ما هو الكمال
الحقيقي لديهم وايضا اتفاقهم على ان الكمال الحقيقي لا يمكن تحصيله الا بقهر

القوى الطبيعية وتقوية القوى القدسية وتبديل الاخلاق السيئة بالحسنة ورذائل
الافعال بالحميدة ويلزم منه ان يكون الانسان الكامل هو المشارك للعقول المجردة
والارواح الكاملة في تمام الصفات فلا يمكن حينئذ ان يقال انه الكون الجامع اذ لا يوجد
فيه على هذا التقدير ما هو مثل العفاريت والمردة ولا ما يماثل السباع والوحوش و
البهائم والحشرات الموذية ما دام في هذه المرتبة ومن البين ايضا انه لا يوجد فيه
مطلقا في جميع مراتبه ما يماثل الافلاك والكواكب الغير القابلة للخرق والاجسام المتحركة
على سبيل الاستمرار والدوام مع عدم عروض الانقطاع لشهادة بديهة العقل
بانه ليس في الانسان شيء كذلك ه

قال ثم ان من البين ان الكمال الذي يقولون به كالامر الممتنع لانه لو وصل اليه
السالك وادركه لما امكنه ان يعقله بالقوة العاقلة لاتفاقهم على ان العقل يستحيل
ان يدركه لكونه من الاطوار التي فوق العقل فامتنع ان يصل اليه القوة العاقلة
فامتنع ان يتعلق به شيء من القوى الجسمانية المدركة بالحفظ والاحساس والتخيل
والمحاكاة وهذا بين لا يحتاج الى بيان زائد فامتنع ان يعبر عنه بشيء من العبارات
على ان تجرد القوة الناطقة القدسية عن القيود الطبيعية لا يتحقق الا بالموت
ولا يتحقق بالاعراض عنها بعد التفاتها اليها والى مقتضياتها وافعالها وغاياتها
وان انحصار النظر في الامر المطلق ودوام الملاحظة له لا يوجب فقدها و[illegible]
في حكم العدم ثم ان الروح الناطقة لا يتجرد بالموت عن كثير من القيود التي هي
من لوازمها كالاجزاء بالنسبة اليها ه

اقول هذه شبهة اخرى دالة على عدم حصول غايتهم المطلوبة والوصول الى غرضهم
المرغوب فيه المسمى بالكمال عندهم وذلك لان الكمال الذي يقولون به كالامر

الممتنع لان حصوله يستلزم امتناع ادراكه وكل ما كان حصوله يستلزم الامتناع
ادراكه يكون ممتنع التحصيل فيكون الكمال المطلق عندهم ممتنع التحصيل فيكون
ممتنعا وبيان ذلك ان حق الاصول المقررة عندهم ان الكمال الحقيقي المطلوب
لديهم لو وصل اليه السالك وادركه لما امكنه ان يتصور ذلك بالقوة العاقلة
ويحاط بالصورة العقلية فان الآراء متفقة على ان للعقل طورا خاصا في
الادراك لا يمكنه ان يتجاوز عنه كما هو حال سائر المشاعر فان لكل منها مرتبة
مخصوصة في الادراك ومدركات خاصة بها لا يتعلق ادراكها الا بها في تلك المرتبة
خاصة فللعقل ايضا مرتبة مخصوصة في ادراكه ومدركات خاصة بها لا يتجاوز ادراكه
عنها فكما ان البصر لا يقدر مثلا لا يقدر ان يتجاوز عن ادراك الكيفيات المبصرة
ويدرك الاصوات والنغم فكذلك العقل لا يمكنه ان يتجاوز عن ادراك الكليات
المعقولة ويدرك الحقائق الكشفية والمعاني الذوقية فاذا امتنع ان يحاط الكمال
المذكور بالصورة العقلية فامتنع ان يتعلق به شيء من القوى الجسمانية المدركة
ويختص بحفظه واحساسه وتخيله ومحاكاته لان القوة العقلية المجردة التي هي اقرب
القوى الى حضرة القدس وابعدها عن اللواحق المادية والعوارض الخارجية لا تدركها
فهذه القوى الجسمانية التي انما تدرك الاشياء محفوفة بالعوارض واللواحق
احرى بذلك وهذا بين لا يحتاج الى بيان زائد واذا كان كذلك فامتنع ان يعبر عنه
ايضا بشيء من العبارات لان الالفاظ انما وضعت بازاء المعاني المعقولة فما لم
يعقل لم يكن مدلولا للالفاظ لان دلالة الالفاظ على المعاني انما يكون بعد تعبيرها
بالالفاظ مسبوقا بتعقل المعاني وانطباعها في الحافظة ثم تخيلها في المتخيلة
ومحاكاتها بما يحاكيها من الالفاظ فاحساسها بالحس المشترك وتعبيرها بذلك عنها

عالم يكن المعنى معقولا ومتخيلا لم يمكن ان يدل عليه بالالفاظ المحسوسة والاشارات
الوصفية فاذا ظهر انه يمتنع ان يعبر عن تلك الغاية التي هي الكمال عندهم بشيء
من العبارات فيكون من الممتنعات والمعدومات الصرفة ضرورة لان كل ما ليس
بممتنع ومعدوم صرف فهو صالح لان يعبر عنه فانعكس الى قولنا كل ما امتنع ان
يعبر عنه فهو ممتنع ومعدوم صرف وايضا فان تجرد القوة الناطقة القدسية
عن القيود الطبيعية التي هي هذه الاخلاق الردية والافعال الرذيلة على تقدير
كونه شرطا للكمال عندهم لا يتحقق الا بالموت ولا يمكن تحققه بمجرد الاعراض عنها
وعدم التفات النفس اليها والى مقتضياتها وافعالها وغاياتها فان الملكات
الطبيعية لا يمكن ان تتخلف عن الشخص بمجرد التصورات والافعال المضادة لها
وما قيل ان دوام ملاحظة المطلق يوجب رفع القيود ليس كذلك فان انحصار النظر
في الامر المطلق ودوام الملاحظة له لا يوجب رفعها وصيرورتها في حكم العدم فان
الامور الثابتة بالطبع اللازمة لخصوصيات المراتب التابعة اياه وجودا وتحققا
لا يمكن ان يرتفع بمجرد امر اعتباري تصوري من الملاحظة والمراقبة وغيرهما على
ان الروح الناطقة بالموت ايضا لا يتجرد عن كثير من القيود التي هي من لوازمها
وكالاجزاء بالنسبة اليها فكيف بدونه ٥

قال علي انا نقول ان الكمالات العقلية المستندة الى الحجج القوية والبراهين القاطعة
الحاصلة للنفس الناطقة بالافكار الصحيحة عند اعتدال مزاج البدن واعتدال
امزجة سائر الاعضاء والقوى الحيوانية والنفسانية والطبيعية لو صح ان
يقال انها من النواقص والخيالات الفاسدة والحجب المانعة للوصول الى
الكمالات الحقيقية لصح ان يقال ان الادراكات الحاصلة من تكرار بعض

الالفاظ

الالفاظ المعينة بالاصوات القوية المحللة للارواح النفسانية المدهشة
للحواس البشرية لا سيما عند التخلي عن الخلائق والسكون في المواضع المظلمة وتناول
الاغذية الردية المولدة للكيموسات الفاسدة في الاوقات المحصورة وملازمة
الطريقة المسماة عندهم بمخالفة النفس من جملة الادراكات الحاصلة لارباب
الماليخوليا والممرورين الذين يحكمون بثبوت ما لا تحقق له لسوء ظنونهم وفساد
افكارهم ويشاهدون صورا واصواتا لا وجود لها في الخارج اصلا لانحراف
امزجتهم وفساد بنيتهم واما الحالة المسماة عندهم بمخالفة النفس فهي الحقيقة
ايلام للروح واتعاب للبدن بالجوع والسهر المفرطين المجففين للدماغ
واجزائه المهيجين لامزجة الاعضاء والارواح والبدن عن الاعتدال بارتكاب
الالام والمشقات وترك الراحات بالاختيار وتعذيب النفس بتحصيل ملكة نفسانية
تكلفية تفيد الحزن والبكاء والهم والخوف والنفرس والذلة وقلة الحمية والفقر
والمسكنة وسقوط الهمة ودفع السرور والفرح واعتدال المزاج الموجب للذة
البدنية والروحانية فهذه الحالة لا شك انها مسقطة للطبيعة مضعفة
للقوة موجبة لانحراف الامزجة الانسانية عن الحالة الاعتدالية مفيدة لامراض
كثيرة بعضها بدنية وبعضها نفسانية معدة لقرب الموت وزوال القوة بالفعل
فالادراكات المتفرعة على هذه الطريقة لا شك انها من جملة الادراكات
الفاسدة ٥

اقول هذه اشارة الى الشبهة التي اوردها في صدر الرسالة من ان القطع بما يخالف
العقل ضرورة مما يدل على استحكام سوء المزاج وبيان ذلك ان الكمالات العقلية
الحاصلة للنفس الناطقة بواسطة الافكار الصحيحة عند اعتدال مزاج البدن واعتدال

في الاعمال

امزجة سائر الاعضاء الالية من موضوعات القوى الادراكية وما يعاونها من
القوى الحيوانية والنفسانية والطبيعية بدون تحريك شئ منها وميلها عن كيفيته
الاعتدالية التي هي صورة الوحدة الحقيقية ومظهر ظهورها ومصدر سائر الاوصاف
الحقة والآثار الصحيحة انما هي الكمال الحقيقي والادراك العيني فلو صح ان يقال انها
من المناقص والخيالات الفاسدة والحجب المانعة للوصول الى الكمالات
الحقيقية لصح ان يقال ان الادراكات الحاصلة من تكرار بعض الالفاظ المعينة
بالاصوات القوية المحللة للارواح النفسانية التي هي موضوعات العلوم والادراكات
المدهشة للحواس البشرية المعاونة اياها في صدور آثارها الكمالي لاسيما
عند التخلي عن الخلائق والسكون في المواضع المظلمة وتناول الاغذية الردية
المولدة للكيموسات الفاسدة في اوقات مضرة وملازمة الطريقة المسماة
عندهم بمخالفة النفس المعلوم بطريق التجربة والقياس العقلي ارتكاب شئ
من ذلك يزيد في القوة الخيالية والوهمية بميل الصورة الاعتدالية الدماغية تلك
عن وحدتها المزاجية الطبيعية الانسانية الى اليبوسة الحيوانية فمواظبة
الامور واستدامتها لاشك انها تفضي الى غلبتها على الطبيعية جدا واستيلاء
المرة السوداء على ساير القوى المدركة فيكون الادراك الحاصل لهم حينئذ
من جملة الادراكات الحاصلة لارباب الماليخوليا والممرورين الذين يقطعون
بتحقق ما لا ثبوت له في الاعيان لسوء ظنونهم وفساد افكارهم باختلال
الصورة الاعتدالية التي هي آلات تلك القوى ولذلك يشاهدون
صورا واصواتا لا وجود لها اصلا لانحراف امزجتهم عن الاعتدال وفساد بنيتهم
بتطرق الاختلال وذلك لان ظهور علامات الامراض عقيب ارتكاب

اسبابها مما يفيد الجزم بوقوعها واما الحالة المسماة عندهم بمخالفة النفس
فهي بالحقيقة ايلام للروح بارتكاب المكاره وما يكون على خلاف ما تشتهيه
واتعاب للبدن بالجوع والسهر المفرطين المخففين للدماغ واجزائه التي هي من
الآلات القوى النفسانية الفكرية المخرجين لامزجة الاعضاء الالية والارواح
النفسانية بل والبدن كله الذي هو موضوع جميع تلك القوى عن الاعتدال
وبارتكاب الآلام والمشقات وترك الراحات بالاختيار وتعذيب النفس
تحصيل ملكة نفسانية تكليفية تفيد الحزن والبكاء والخوف والتهم للنفوس
والذلة وقلة الحمية والفقر والمسكنة وسقوط الهمة بارتكاب الامور الخسيسة و
الاوضاع الشنيعة واحتمال اذى الناس وغير ذلك مما يرتكب الملامتية منهم
وهذه كلها مع انها من الاخلاق الخسيسة الواقعة في طرف التفريط من العدالة
الحقيقية الكمالية تنفي السرور والفرح واعتدال المزاج الموجب للذة البدنية
والروحانية الذي به قيام العلاقة الحيوانية فهذه الحالة لاشك انها مسقطة
للطبيعة مضعفة للقوة موجبة لانحراف الامزجة الانسانية عن حالة الاعتدالية
مفيدة لامراض كثيرة بعضها بدنية وبعضها نفسانية كما سبق معدة لعروض
الموت وزوال القوة بالضرورة فالادراك المتفرع على هذه الطريقة لاشك انها
من جملة الخيالات الفاسدة والادراكات الباطلة ه

قال قلنا ان المظهر الكامل هو الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر في سائر
المراتب الموجودة فيه فان المرتبة الاولى يوجد فيها العلم بالذات وسائر
الصفات والنسب والماهيات علما غيبيا اجماليا غير تفصيلي وفي المرتبة
الثانية يوجد فيها العلم بالجميع علما غيبيا تفصيليا وفي المرتبة الثالثة

يوجد تلك المعاني وجودا عينيا تفصيليا ويدرك فيها الجميع لعدم ضروب
من نوع الادراك وفي المرتبة الرابعة يوجد فيها جميع ما في هذه المراتب لاشتمالها
عليها ومع اشتمالها على معنى الاحدية الجمعية الحقيقية الكمالية التي لا
يتصور الزيادة عليها من جهة التمام والكمال فظهر ان الصورة الالهية
الظاهرة بحسب جميع هذه المظاهر لا يمكن ظهورها من حيث هي كذلك
الا في هذا المظهر فتم ذلك ٥

اقول هذا شروع في دفع تلك الشبهة على الترتيب فبدء اولا بجواب الشبهة
القائلة بعدم صلاحية الانسان لان يكون مظهرا كاملا وان استحقاقية غيره
من التعينات العلمي والعقل الاول والعالم الكبير لتلك المظهرية اكثر وبيانه ان المظهر
الكامل عبارة عن الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر التي في سائر المراتب
الموجودة فيه وهذا هو النشأة العنصرية الانسانية لا غير فانها آخر تنزلات المظاهر
الواقعة في آخر تنزلات المراتب وقد عرفت ان كل مظهر سافل شامل للعالي وكل
مرتبة سافلة شاملة لعلياها بما فيها من المظاهر فلا يصلح للمظهرية المذكورة الا هو لان
المظهر الكامل الذي هو عبارة عما يصلح لان يكون مرآة جامعة لجميع الحضرات
الالهية والعوالم الكيانية يجب ان يكون له بحسب كل مرتبة من المراتب الكلية
المذكورة انموذج خاص به يكون ذلك عنده كالنسخة الجامعة لسائر جزئيات
تلك المرتبة الهية كانت او كونية اذ لكل فرد من افراد المظاهر الجزئية مرتبة خاصة
يظهر بخصوصيته الخاصة به فيها ولا يظهر في مرتبة اخرى ذلك الظهور فان الكل و
ان كان له ظهور في الكل لكن بحسبه ومن حسبه ومع ذلك يكون له احدية
جمع الجميع التي بها يصلح لمرآتية الحضرة الواحدية بالوحدة الحقيقية وذلك

مختص

مختص بالنشأة العنصرية الانسانية فانها لما كانت آخر تنزلات الوجود فقد حصل
لها من كل مرتبة عند وصولها اليها في مرورها عليها انموذج جامع ونسخة شاملة
يظهر فيها جميع ما في تلك المرتبة صالحة لان تكون مرآة لما فيها عندها فيكون نشأ
هذه عبارة عن مجموع مشتمل على هذه النسخة والانموذجات والمرايا مع احدية جمع
الجميع **شعر** من كل شيء كنهه ولطيفه ؛ مستودع في هذه المجموعة ؛ فاذا عرفت
هذا علمت ان المرتبة الاولى اي التعين الاول العلمي لا يصلح لتلك المظهرية و
ان كانت جامعة لجميع المراتب فان ما يوجد منها من المظاهر والمراتب غير متمايز
بعضها عن بعض ولا متميز عنها ايضا فيكون ذلك الظهور علميا غيبيا اجماليا
لا تفصيليا وكذلك المرتبة الثانية اي العقل الاول فانها وان كان لها
ايضا جامعية توجد صور الجميع متمايزة اذ علمه بالجميع علم غيبي تفصيلي لكن
تلك الصور المتمايزة انما هي الصور التي بحسب مرتبته الخاصة فقط وكذلك المرتبة
الثالثة وهي هيهنا العالم الكبير فانه وان كان توجد فيها تلك المعاني وجودا عينيا
تفصيليا ويدرك فيها الجميع ايضا لعدم ضروب من نوع الادراك لكن
فقد فانه احدية جمع الجميع واما المرتبة الرابعة التي هي النشأة العنصرية الانسانية
فيوجد فيها جميع هذه المراتب لاشتمالها على جميع المراتب بما فيها من المظاهر
مع الاحدية الجمعية الكمالية التي لا يتصور عليها المزيد من جهة التمام والكمال اذ بها
يحصل للحضرات الالهية مع العوالم الكيانية صورة وحدانية جامعة لجميع المظاهر
بحيث لا يشذ منها في الوجود شيء اصلا فظهر من هذا التحقيق ان الصورة الالهية
الظاهرة بحسب احدية جمع الجميع هذه المظاهر لا يمكن ظهورها من حيث هي كذلك
الا في المظهر التام الانساني وما قال السائل هيهنا من انه يلزم ان يكون ادرا

بعض الصور والاسماء تعقليا عقليا فلا يصح ان يكون مرآة جامعة للجميع مردود
فان للحقيقة السارية في الكل الظاهرة بكلها في هذه النشأة الجامعة نوعان من الادراك
ادراك من حيث الحقيقة الظاهرة ذاتها وما يلزمها اي ادراك ذاتها بذاتها وما عداها
من الاسماء الالهية الوجوبية والحقايق الكونية الامكانية وذلك بان يدرك سائر
الشئون في شان جامع من حيث ذاتها ادراكا اجماليا وهو الكون الجامع الانساني
المشتمل على سائر المراتب بحسب حقيقته الكاملة ودائرتها المحيطة بالقوسين المذكورين
حسبما عرفت غير مرة وادراك آخر لذاتها لكن لا من حيث الحقيقة الظاهرة اي بذاتها
بل من حيث المظاهر وتعيناتها ادراكا تفصيليا عينيا كما عرفت لحقيقة في
تفصيل معنى الكمال الانساني لكن لهذا النوع من الادراك افراد مختلفة الحقيقة
في كل مرتبة اذ الحقيقة في كل مرتبة انما يدرك ذاتها من حيث تلك المرتبة بادراك يناسب
تلك المرتبة فان الادراك الذي بالحقيقة من حيث المرتبة لا بد وان يكون بها فلا بد
من ادراك يكون مبداه من تلك الحقيقة الاترى انها يدرك بذاتها من حيث بعض
تعيناتها الامكانية والاسماء الالهية من الكليات ادراكا عقليا تفصيليا
على حسب ما فيه من القوابل الكلية ويدركها ايضا من الحيثيتين المذكورتين
بتعينات واسماء آخر كما اذا احتفت ببعض اللواحق الجزئية والعوارض المشخصة
من الامور المعنوية والمثالية فيدركها ببعض تعينات القوى ومظاهر المشاعر
ادراكا وهميا وتخيلا على حسب بعض ما فيه من القوابل الجزئية ويدركها ايضا
بتعينات واسماء آخر كما اذا احتفت باللواحق الجزئية الصورية والعوارض
المشخصة الخارجية فيدركها بتعينات القوى الحاسة والمشاعر الظاهرة التي
احتفت في هذه الصورة بالادراك فتعلقها بالذات انما هي الصورة الكونية

الامكانية

الامكانية واما الحقائق الاسمائية والجواهر الوجوبية فلو تعلقت بها لا يكون
ذلك الا بالعرض والواسطة لا بالذات فمتعلق مدارك هذه الصورة لا يكون
الا حقيقة واحدة من حقيقتي الحقيقة وقوسا واحدا من قوسي الدائرة
واذا انت عرفت المقدمات تحققت ان الحقيقة الحقة بحسب هذه النشاة
العنصرية الانسانية التي هي مجموعة من نسخ جميع المراتب تطلع على كل منها بمطالعة
نسخها الخاصة به فتدرك الكل حينئذ بالكل بحسب ما فيها من الكل ادراكا تاما كاملا
فانها باحدية جمع هذا المجموع تدرك احدية جمع الكل فيكون ادراكها جامعا بين
الجمع والتفصيل فلا يكون اتم منه وقوله فتامل ذلك اشارة الى هذه النكتة شعر
كل كلي بكل كلك مشغول ❊ فكل كلي اليك يهرب منكاه

قال ولا بد ان يراد بحقيقة الكل وصورته الوجود المتعين بسائر التعينات
التي بها يكون مصدرا لجميع الافعال الكمالية والآثار العقلية ولا شك ان الانسان
من حيث هو حاصر لجميع القوابل العلوية والسفلية الروحانية والمثالية الطبيعية
الجسمانية على سبيل الجمع والتركيب والامتزاج الحقيقي فهو بهذه الناشئة
الجمعية انما يصح ان يصير مظهرا لتلك الصورة بذلك الاعتبار والحيثية
المذكورة على سبيل الجمع والتركيب الحقيقي ولئن قيل ان الوجود المتعين بجملة
التعينات الانفعالية لا يغاير حقيقته وصورته بالحقيقة وح يرتفع الفرق
بين الظاهر والمظهر على ان جعل الحقيقة المتعينة بالتعينات الفعلية
صورة لها دون الحقيقة المتعينة بالتعينات الانفعالية مع انه من التحكمات
النادرة فان صورته ليست الجامعة لسائر التعينات بل هي الحقيقة
المتعينة ببعض التعينات قلنا ان الحقيقة الموجودة بالمحققات والتو

٢ ليلزم خلاف ما ذهبتم اليه صح

الوجوبية والاعتبارات الشريفة التي بها يتحقق الحقيقة والمبدئية عن الحقيقة الماخوذة بالوجوه الامكانية التي بها يتحقق الخلقية والمعلولية على ان حقيقة الحقايق الحقيقية لا يغاير حقيقة الحقايق والتحققات الخلقية من جهة الحقيقة المطلقة فتلك الحقيقة ببعض الاعتبارات هي الباطنة وببعض الاعتبارات هي الظاهرة وبعضها هي الظاهر وبعضها هي الكامن والكل واحد من جهة الحقيقة المطلقة والذاتية الغير المعينة وليس بواحد من جهة الاضافات والنسب الاعتبارية ه

اقول هذا جواب الشبهة الموردة في نفي المظهرية مطلقا وذلك انما يتحقق بعد تمهيد مقدمة وهي ان الحقيقة المطلقة التي هي حقيقة الحقايق لظهورها بالتعين الاول واقتضائها الوحدة الذاتية قد اندمجت فيها الكثرة فلا ظهور ح للاسماء المشعرة بالكثرة من انواع المتقابلات اصلا ثم اذا ظهرت في التعين الثاني وتمايز العلم عن الوجود والظاهر من الباطن وانفصل قوس الوجوب عن قوس الامكان حينئذ ظهرت المتقابلات من الاسماء وتمايزت الحقية من الخلقية والظاهرية عن المظهرية فح يمكن ان يطلق عليها اسم الصورة اذا تقرر هذا فنقول لحاصل من صور الترديد الذي ذكره السائل وابتنى عليها الشبهة ان صورة الكل وحقيقته هو الوجود المتعين بسائر التعينات التي بها يكون مصدرا لجميع الافعال وجملة الآثار الفعلية لا يقال فحينئذ لا يكون هذا الوجود متعينا بسائر التعينات بل بالتعينات الفعلية فيكون صورة منها فيكون لبعض التعينات وقد ابطله البراهين السالفة كما سبقت الاشارة اليه ولا تكون الصورة ايضا صورة للكل بل انما تكون صورة للبعض فقط لانا نقول ان سائر التعينات مندرجة في هذه الصورة فيكون صورة للكل حينئذ

متعينة ح

فان

فان تعين جميع الافعال الكمالية وجملة الآثار الفعلية داخلة في تلك التعينات المعينة لتلك الصورة حسبما اشار اليه المصنف لكن الكلام من حيث الفعل لا من حيث القبول وتحقيق هذا الكلام ان سائر التعينات اللاحقة للوجود من الفعلية والانفعالية متحدة بالذات والحقيقة لكن متمايزة بالاعتبار فقط وذلك لان الافعال الكمالية والآثار الفعلية المذكورة التي يعتبر صدورها من المبدء لا بد من حصول نسب بينها وبين المبدء فان اعتبر عروض تلك النسبة له ولحوقها اياه تسمى بالتعينات الفعلية والوجود الملحوق لسائر التعينات بهذا الاعتبار هو صورة الكل الظاهر وان اعتبر عروضها للافعال والقوابل ولحوقها اياها فالوجود الملحق لسائر التعينات بهذا الاعتبار هو صورة المظهر القابل والانسان الكامل فظهر من هذا ان الانسان من حيث هو حاصر لجميع القوابل العلوية والسفلية من الروحانية والمثالية والطبيعة الجسمانية بجملتها واحدية جمعيتها على سبيل الجمع والتركيب والامتزاج الحقيقي فهو بهذه الحيثية انما يصلح ان يصير مظهرا لتلك الصورة بذلك الاعتبار والحيثية المذكورة بجملتها واحدية جمعيتها على سبيل الجمع والتركيب الحقيقي الامتزاجي فلئن قيل ان الوجود المتعين بتلك التعينات الانفعالية حسبما قلتم لا يغاير حقيقته وصورته بالحقيقة وح يرتفع الفرق بين الظاهر والمظهر فلا يكون الظاهر ظاهرا ولا المظهر مظهرا على ان حمل الحقيقة المتعينة بالتعينات الفعلية صورة الكل دون الحقيقة المتعينة بالتعينات الانفعالية مع انه من التحكمات النادرة يستلزم خلاف ما ذهبتم اليه من جامعية الحقيقة المطلقة لجميع التعينات فان صورتها ح ليست الحقيقة الجامعة لسائر التعينات بل هي الحقيقة المتعينة ببعض التعينات قلنا ان الحقيقة في حضرة

التفصيل الماخوذة بالتحققات والوجوه الوجوبية والاعتبارات الشريفة التي بها تحقق الحقية والمبدئية غير الحقيقة الماخوذة بالوجوه الامكانية التي بها تحقق الخلقية والمعلولية من الاعتبارات الخسيسة فعلم ان ذلك الجعل والتفصيل لتفصيل ليس من المحكمات النادرة واما ما قيل من عدم جامعية الصورة المذكورة واستلزامه خلاف ما ذهبوا اليه فليس كذلك فان ما ذهبوا اليه من الاطلاق والجامعية المذكورة انما هو في حضرة الجمع الذي هو حقيقة الحقايق ولا تفصيل هناك اصلا فان حقيقة الحقايق الحقية لا تغاير حقيقة الحقايق الخلقية من جهة الحقيقة المطلقة الجامعة كما سبق انفا فتلك الحقيقة بعض الاعتبارات هي الباطنة وبعض الاعتبارات هي الظاهرة وبعضها هي المظاهر وبعضها هي المكامن والكل واحد من جهة الحقيقة المطلقة والذاتية الغير المقيدة وليست بواحدة من جهة الاضافات والنسب الاعتبارية التي حصلت لها في حضرة التفصيل كما مر تحقيق بعض تلك التحققات وتفصيل اسمائها شرعا وعرفا في المقدمة فليتذكره

قال ونحن قد بينا في العلوم الحقيقية الاصلية ان من الممكن ان يتألف من جزئيات العناصر ابدان معتدلة ذوات اعضاء تحمل قوى كثيرة تحمل قوى كثيرة ينبعث تحصل افعالها تحصل من امتزاجها واختلاط بعضها بالبعض احوال اعتدالية وتنبعث تلك القوى من نفوس مجردة هي كالصورة لتلك الابدان المعتدلة وتحصل من مجموع البدن والنفس المجردة وحدة حقيقية نوعية طبيعية تصدر عن ذلك المركب الحقيقي افعال طبيعية يمتنع صدورها عن مبادي متكثرة من حيث هي متكثرة غير واحدة بالحقيقة وان من الممتنع ان تحصل من كلياتها مركبات حقيقية لعدم ما كما ان من الممتنع ان تحصل منها ومن الافلاك والكواكب والمبادي الموجدة لها

والجواهر

والجواهر المجردة التي هي كالصورة النوعية بالنسبة اليها مركبات حقيقية وانواع طبيعية وان امكن ان تحصل لها وحدة اجتماعية لكن تحقيق البحث في هذين الموضعين وتوجيه الحجج وتقرير البينات لا يحتمله هذا المختصر

اقول هذه اشارة الى دفع الوجوه المذكورة في الشبهة الدالة على استحالة مظهرية فرد من افراد العالم الكبير وجزئي من جزئياته للوجود المتعين بجميع التعينات وعلى استحقاقية العالم الكبير اياها بجميع اجزائه وسائر جزئياته دون ذلك الجزئي والى التحقيق الحق في ذلك فشرع يبين اولا استحقاقية الاول للمظهرية المذكورة وامتناع استحقاقية الثاني لها بانه قد بين في العلوم الحقيقية الاصلية ان من الممكن ان يتالف من جزئيات العناصر ابدان معتدلة فانها بواسطة تصغر اجزائها وامكان حصول التماس الكلي بينها المستلزم لتفاعل تلك الكيفيات المضادة الموجب لدفع تعيناتها المتقابلة الامكانية المستدعية لخفاء الاحكام الوجوبية قد استعدت لتلك الوحدة الاعتدالية فان هذا النوع من التعين قد اختص به الموجودات الكونية وانتهى حكمه في العناصر كما سبقت الاشارة اليه فاذا ارتفع هذه التعينات بحصول الوحدة المزاجية والتعينات الاحاطية الكونية التي هي من خواص الحقايق والاسماء الالهية استعدت ان يظهر في جميع اجزائها بحسب مناسبتها للوحدة الحقيقية ما كانت مختفية من الاحكام الوجوبية بسبب تلك التعينات الكونية فح تصير بها ذوات اعضاء تحمل قوى كثيرة تصدر عنها افعال بها متنوعة تحصل من امتزاج تلك الافعال بالقوى وموضوعاتها واختلاط بعضها بالبعض احوال اعتدالية يكون مظهرا للصور الحقيقية ومبدءا للاحكام

الوجوبية فان تلك القوى انما ينبعث عن النفوس المجردة التى نسبتها الى تلك
الابدان المعتدلة نسبة الصورة الى المادة وهذه النسبة انما حصلت لها بواسطة
الرقيقة المزاجية الواحدانية التى بينها وبين الوحدة الحقيقية فيحصل من مجموع
البدن والنفس المجردة وحدة حقيقية ونوعية طبيعية فان الوحدة الحقيقية هى
التى لها التعين الاحاطى الجامع للاضداد كما هو حال سائر الامزجة سيما الانسانى
منها فانه بكمال الامتزاج وظهور الاعتدال الكمالى الذى هو صورة الوحدة
الحقيقية صار مركبا حقيقيا يمكن ان يصدر عنه افعال طبيعية يمتنع صدورها عن مبادى
متكثرة كتنوع الحركات المختلفة نحو الجهات المتضادة فى حالة واحدة مثل احالة الغذاء بما يشابه
للمغتذى والاحساس بالمحسوسات المتنوعة والحركات الفكرية والشوقية الموجبة
للمعارف الالهية والحقايق الكشفية الكل فى حالة واحدة ولا شك ان المبادى
المتكثرة يمتنع ان يكون مصدرا لهذه الافعال من حيث هى متكثرة كما انه
من الممتنع ان يحصل من كليات العناصر مركبات حقيقية فانه لا يمكن ان يقع
فيها على كليتها تفاعل الكيفيات المتضادة وخروجها عن التعينات المتقابلة كما انه
من الممتنع ان يحصل من تلك الكليات ومن الافلاك والكواكب والمبادى
الموجدة لها ومن الجواهر المجردة التى هى كالصورة النوعية بالنسبة الى تلك
المبادى مركبات حقيقية حتى يكون مثل الانسان بالوحدة الحقيقية وذلك
لان كليات العناصر ليس لها وحدة مزاجية تكون رابطة لتلك المبادى
والمجردات بالنسبة اليها فيمتنع ان يعرض لها بهذا الاعتبار وحدة
حقيقية نعم يمكن ان يحصل وحدة اجتماعية لكن لا يكفى ذلك فى ان يكون
مظهرا لتلك الحقيقة فلئن قيل انما يمتنع عروض تلك الوحدة لها لو لم يكن

امزجة

امزجة المعادن والنباتات والحيوان وكذلك الانسان داخلا فى العالم الكبير
بها يستعد لان يصير مظهر التلك الحقيقة واما على تقدير ذلك فممنوع فلنا ان نطلع
لتلك الامزجة لان يصير به الممتزج مظهرا للوحدة الحقيقية انما هو المزاج الاعتدالى
الانسانى فحينئذ ان جعل العالم الكبير به صالحا للمظهرية المذكورة فمسلم لكن ليس
للعالم الكبير كثير دخل فى المظهرية اذ الانسان لاشتماله على تفاصيل ما فيه من
جزئيات المظاهر كما سيجىء بيانه مع ظهور جمعية الالهية واحدية جمع الجميع مستغن
فى تلك المظهرية عنه وان حصلت بدونه صالحا فلا يتم له ذلك كما مر وملخص هذا الكلام
ان الحقايق الوجوبية والاسماء الالهية لغلبة سلطان الوحدة فى صورة جمعيتها
لا يمكن ان يكون للكثرة الامكانية فيها مجال اصلا وكذلك الحقايق الكونية والاسماء
الامكانية لغلبة احكام الكثرة الامكانية عليها لا يمكن ان يكون للوحدة الوجوبية
فيها مجال للظهور اصلا فلا يكون للوحدة الجامعة بين الوحدة والكثرة ظهور فى شىء
منها اذ لا يصلح للمظهرية الا ما يكون جامعا للطرفين محيطا بالقوسين حتى يمكن ظهورها
فيه باحدية جمع الجميع مثل الانسان تامل فى هذا الكلام فانه اصل كبير يحتوى على معان
جليلة ثم اكثر المقدمات الماخوذة منها فى بيان المطلقين المذكورين لما كانت اقناعية
اعتذر المصنف بان تحقيق البحث فى هذين الموضعين وتوجيه الحجج وتقريرها بالبيان
لا يحتمله هذا المختصر اذ كل منها يحتاج الى اصول انما يتبرهن بقواعد يفتقر
الى مجال وسيع ٥

قال وقد بين فيها ان الانواع الشريفة التى يمكن ان يصدر عنها الافعال
الكمالية متناهية ولا اعتبار بالانواع الناقصة الخسيسة ههنا فان جميع ما
يصدر عن الخسيس والنوع الشريف الواحد بالوحدة الحقيقية يتضمن

جمعيتها

من افعال الكمالية يصدر
عن الشريف صح

سائر الانواع الخسيسة بالنسبة اليه بالمعنى الذي اشير اليه ههنا وان
كانت غير متناهية بحسب العدد ولعل الكمال الاصلي الممكن بحسب النوع ههنا
فانما يشترك فيه جميع الاشخاص الكاملة من النوع ولا اعتبار بالكمالات الجزئية
التي تختلف بحسب الاستعدادات الجزئية واما تفصيل الكلام في هذا المقام
وتوجيه البحث فيه وتحقيقه فلا يخفى على الذكي العارف باصول المباحث ولا
وجه لتطويل البيان وتكثير المقدمات في هذا المختصر

اقول هذا جواب الشبهة القادحة في جامعية الحقيقة النوعية الانسانية بانها
لا تشتمل جميع الانواع اذ ليس فيها ما يشبه الانواع الخسيسة كالديدان والحيات
وغير ذلك وبيانه ان الافعال الواقعة في عالم الخلق منها ما هي كمالية شريفة
مقصودة بالذات لها مدخل في تحصيل الغاية الحقيقية التي هي غاية الغايات
كالعبدية والحكمية وغير ذلك ومنها ما هي خسيسة موجودة بالعرض والاستطراد ناقصة خ
ليس لها دخل في تحصيل تلك كلدغ العقرب مثلا ولسع الحيات فالانواع
ايضا بحسب مصدريتها للقسمين المذكورين يكون على قسمين منها
شريفة داخلة في السلسلة المنتظمة ومنها متفرع عليها واذا عرفت هذه المقدمة ومنها خسيسة خارجة عنها صح
فنقول ان الانواع الشريفة المذكورة التي يمكن ان يصدر عنها الافعال
الكمالية متناهية ضرورة انتهائها عند وصولها الى الغاية المذكورة فلا
يمتنع احاطة تلك الحقيقة الواحدة بها ولا اعتبار بالانواع
الناقصة الخسيسة منها فان جميع ما يصدر عن الخسيس من الافعال
الكمالية يصدر عن الشريف ويصدر عن الشريف من ذلك ما لا يصدر
عن الخسيس على ان النوع الشريف الواحد بالوحدة الحقيقية انما هو

بالعدالة

بالعدالة المزاجية جامعة بين الوحدة الوجوبية الذاتية وبين الكثرة الامكانية
الاسمائية واذا ظهرت الوحدة الحقيقية شاملة لسائر الوحدات والكثرات
كما مر غير مرة فلا يمكن ان يكون حقيقة من الحقائق الا ويكون شاملة لها بحسب
الحقيقة وان كانت افرادها غير متناهية بحسب العدد فانه لا ينافي احاطة الوحدة
الحقيقية بذلك المعنى واذا عرفت جامعية الحقيقة النوعية بالمعنى الذي ذكر فلا اعتبار
ح بالكمالات الجزئية التي تختلف بحسب اختلاف الاستعدادات الجزئية فلا يرد
ح النقض بالخاتمين على جامعية الحقيقة النوعية فان التحقيق انما يقتضي ان الوحدات
الخسيسة على اختلاف انواعها كما اقتضت ان تنتهي الى وحدة نوعية جامعة للجميع
كذلك يجب ان تكون تلك الوحدة النوعية ايضا مختلفة كمالاتها وجامعيتها المعنوية
بحسب الحيطة الى ان ينتهي الى الوحدة الشخصية الجامعة للكل صورة ومعنى التي هي
التعين العيني الحقي الذي سائر الحقائق انما يتحقق ويتكون به كما لا يخفى على الذكي
العارف باصول المباحث السالفة فان اصول قواعدهم السالفة يقتضي ان
الكمالات الوجودية الشريفة الانسانية دائمة الترقي حسب تجدد الازمنة بحيث
يجب ان يكون كل لاحق من الكل مستوعب كمالات السابق منهم مع خصوصياته
الكمالية الخاصة حتى يتم نوع ذلك الكمال بوجود الخاتم عليه من الصلوات افضلها
ومن التحيات اكملها وذلك لان اقتباس الكمالات انما هو من مشكوة الكلية
وكل من كان اقرب نسبة اليه واكثر مناسبة له كان استفاضته منه اكثر
ولا شك ان المناسبة الزمانية من اتم المناسبات اذ يستتبع تلك
كثيرا من وجوه المناسبات فكل من كان اقرب زمانا اليه كان اكثر حظا منه ومما
يؤيد هذا ما نقل عن الحكماء المتالهة من قدماء الفرس انهم اتفقوا على ان مراتب

العقول على هذه بهم فى التنازل تتضاعف اشراقاتها فكل ما تاخر فى الرتبة كان حظه من اشراقات نور الانوار وسبحات اشعته وجهه واشراقات من الوسائط من العوائق اكثر واوفر فكذا فى الزمان ومن جملة ما يحتوى عليه قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والارض هذا المعنى وان كان للحديث المذكور معان كثيرة عالية بحسب علو المشارب واذا تقرر هذا فيكون ذلك الشخص هو المتحقق بتلك الحقيقة النوعية بتمامها وكمالها واما ما دونه من الافراد فليس التحقق بها هو التحقق الكمالى لطريان العوائق فى الطرف والمنازل الابتدائية والاستقرارية وتفصيل الكلام فى هذه المواضع وتوجيه البحث فيه يحتاج الى مقدمات كثيرة لا يليق بهذا المختصر ٥

قال ولا يمتنع ان يتوقف الحق فى الاتصاف ببعض الصفات والتعينات على صفات وتعينات اخر لاحقة به من ذاته فلئن قيل انها من حيث هى موجودات خاصة امور ممكنة ولا يجوز ان يتوقف الحق فى الاتصاف ببعض الصفات الممكنة قلنا لا يستحيل ان يتوقف الحق فى الاتصاف ببعض الصفات الممكنة كالكمالات الاسمائية مثلا على صفات اخر ممكنة والصفة الكمالية هى ظهوره فى المظهر الكامل الكلى المطلق الذى هو من الصفات اللازمة له والتعينات الواجبة به لا من غيره ٥

اقول هذه اشارة الى دفع الشبهة القائلة بابطال المظهرية مطلقا وبان شيئا من اجزاء العالم لو صح ان يكون مظهرا للزم ان يكون الواجب محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا لذاته وبيان دفعه انه لا يمتنع ان يحتاج الحق فى الاتصاف ببعض الصفات والتعينات الى صفات وتعينات آخر لاحقة به من ذاته انما

الممتنع

الممتنع ان يحتاج الواجب فى الاتصاف المذكور الى ما ليس من ذاته من الصفات والتعينات واما اذا كانت تلك الصفات المحتاج اليها من ذاته فلا ينافى الواجبية ولا يمتنع ذلك فلئن قيل ان تلك التعينات المحتاج اليها من حيث هى موجودات خاصة امور ممكنة كما سبق بيانه فلا يجوز ان يتوقف الحق الواجب فى الاتصاف بصفة كمالية على تلك التعينات والا لزم احتياج الواجب الى الممكنات قلنا لا يستحيل ان يتوقف الحق فى الاتصاف ببعض الصفات الممكنة كالكمالات الاسمائية مثلا على صفات وتعينات اخر ممكنة كظهوره بتلك الاسماء الالهية كانت اوكونية حادثة او قديمة نعم انما يستحيل لو احتاج فى صفاته الواجب هو بها كالكمال الذاتى مثلا على صفات ممكنة وقد عرفت انه بهذا الاعتبار يلزمه الغناء المطلق واما الاحتياج فانما يطرء عليه نظرا الى كماله الاسمائية المشار اليها فى عبارة المصنف ههنا بالصفة الكمالية التى هى عبارة عن ظهوره فى المظهر التام الكلى المطلق الشامل لجميع حقايق المراتب وجزئيات المظاهر حادثها وقديمها وذلك من الصفات اللازمة له باعتبار حقيقته الكلية ومن التعينات الواجبة به باعتبار مظهريته الجزئية فلا بد من احتياج الكامل الكمال الكلى الى تلك التعينات فى الظهور كما ان تلك التعينات محتاجة اليه فى الوجود والوجوب اذ وجودها الوجوب الذى هو بذلك الظاهر الكامل لا بغيره فان قلت كيف يطلق على هذا المظهر لفظ الاطلاق ولا قيد فى الوجود الا وهو مقيد قلنا الاطلاق الحقيقى هو الذى له احدية جمع القيود كلها على ما سبق بيانه فى المقدمة فليتذكره الذى له لا الانتفاء عن سائر القيود ٥

قال فلا يلزم ان يكون الادراكات الحسية والوهمية والفكرية غير معتبرة لو كان الكمال الحقيقى والادراك التعينى لا يحصل الا عند الوصول الى مرتبة الاطلاق

الكامل

كان القوة القدسية لو اخذت العلوم والمعارف عن ماخذها ومعارجها
عند تجردها واستولت على هذه القوى المدركة بحيث لا تستقل بنفسها
في شئ من حركاتها وافعالها بدون استخدامها اياها وقهرها الثلث القوى
على وجوب متابعتها ومبالغتها بالضرورة لاعتبر بالضرورة سائر ادراكاتها
وتصرفاتها واستحال ان يكون شئ منها مانعا لحصول ما هو الكمال الحقيقي
عندهم بل لا بد وان يكون معينا لحصول ما هو الكمال الحقيقي ورسوخه وسهولة
الترقي الى اقصى مراتبه فاعلم ذلك واما نظائر العفاريت والمردة فلا نسلم انها
غير موجودة فنعم القوى التي هي نظائرها لما تسخرت وهربت بالمجاهدات
المعتبرة عند اصحاب الاستكمال في الاشخاص الكاملة فقد صارت الافعال
الصادرة عنها ملكية فصارت ممنوعة عما يصح ان تصدر عنها حسب اقتضاء
طبائعها او مطاوعتها لبعض القوى الجسمانية كالقوة الوهمية وشبهها من
غير استخدام القوة القدسية اياها وهذا الكلام بعينه في الانواع المماثلة
للوحوش والسباع والبهائم والحشرات الموذية واما الطبائع التي هي نظائر
الافلاك والكواكب فان ما يكون مثالا للشئ المعين لا يجب اتصافه بجميع
ما يتصف به ذلك الشئ بعينه ولا نسلم انه ليس هنالك ما يجريها على سبيل
الدوام والاستمرار فان الشرايين وشبهها كالسارية متحركة دائما
من غير ضعف ولا فتور

اقول هذا شروع في دفع ما اورد على القسم العلمي من علومهم على الترتيب فبدء بحث
عن الاول منها وهو القائل بان اتفاقهم على ان العلوم الحقيقية والمعارف
اليقينية هو الذي يحصل للانسان وينكشف عليه عند الوصول الى الاطلاق

الذاتي

الذاتي بانحلال العقد الامكانية والانطلاق عن القيود الهيولانية والانخراط
في سلك الملاء الاعلى من العقول المجردة ينافي ما ذهبوا اليه من جامعية الانسان
كما سبق تفصيله وبيان ذلك ان المنافاة انما تلزم ان لو كان المراد
بالاطلاق الذي هو الغاية في الوصول ههنا هو الاطلاق الرسمي الاعتباري
المقابل للتقييد والامر ليس كذلك بل الغاية ههنا انما هو الاطلاق الذاتي
الحقيقي الذي نسبة التقييد وعدمه اليه على السوية اذ ذلك هو المشتمل لهما
شمول المطلق لجزئياته المقيدة واذا تقرر معنى الاطلاق على الوجه وثبت ان
غاية الحركة الايجادية هو ظهور الحق في المظهر التام المطلق الشامل لجميع جزئيات
المظاهر فلا يلزم ان يكون الادراكات الحسية والوهمية والفكرية غير معتبرة
لو كان لحصول الكمال الحقيقي بالوصول الى مرتبة الاطلاق بل لا بد من اعتبارها
حتى يتحقق الاطلاق والجامعية في الاظهار كما تحققت في الظهور وذلك لان
القوة القدسية لو اخذت العلوم الحقيقية الكلية والمعارف اليقينية عن ماخذها
ومعادنها عند تجردها واستولت حينئذ على هذه القوى اعني الجسمانية المدركة
للجزئيات بحيث لا يستقل تلك القوى بنفسها في شئ من حركاتها وافعالها
بدون استخدام تلك القوة القدسية اياها وقهرها لتلك القوى على وجوب
متابعتها بالضرورة لاعتبر في اطلاقها بالمعنى المذكور سائر انواع ادراكاتها من
كلياتها وجزئياتها صورا كانت او معاني غائبة او حاضرة كما اعتبر تصرفاتها من الترتيبات
الواقعة في تلك المدركات واستحال حينئذ ان يكون شئ منها مانعا لحصول ما هو
الكمال الحقيقي عندهم بل لا بد وان يكون كل منها على ما سبق من البيان
سببا معينا وعلة معدة لحصول ما هو الكمال الحقيقي ورسوخه وسهولة الترقي الى اقصى

مراتبه لما تقرر من ان استخدامها لتلك القوى واستحصال الماثر مع المعاون
اسهل من استحصاله بدونه فاعلم ذلك واما نظائر العفاريت والمردة التي ذهب
السائل الى اثباتها في الانسان الكامل فلا نسلم انها غير موجودة فيه نعم
القوى التي هي نظائرها لما تسخرت وذهبت بالمجاهدات المعتبرة في طريق الاستكمال
في الاشخاص الكاملة فقد صارت الافعال المحمودة الصادرة عنها ملكية ذاتيات
ممنوعة عما يصح ان يصدر عنها حسب اقتضاء طبائعها كما منعت عن سطاوتها
لبعض القوى الجسمانية كالقوة الوهمية مثلا من غير استخدام القوة القدسية
وما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله ان شيطانه قد اسلم على يده اشارة
الى هذا المعنى وهكذا الكلام بعينه في الانواع المماثلة للوحوش والسباع والبهائم
والحشرات المؤذية واما الطبائع التي هي نظائر الافلاك والكواكب فان ما يكون
مثالا للشيء المعين لا يجب ان يكون متصفا بجميع ما يتصف به ذلك الشيء
بعينه من المشخصات اذ في المماثلة يكفي اتصافه بصفاته اللازمة لحقيقته المطلقة
ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه ليس هناك ما تحرك عن الدوام والاستمرار
فان الشرايين وشبهها كسائر العروق المختصة بسائر اجزاء البدن ٢ احاطة الافلاك
باجزاء العالم متحركة بعضها بالحركة الانقباضية والانبساطية وبنوع آخر من انواع
الحركات وكالرئة ايضا فانها متحركة دائما وذلك باعتبار انه اصل الحركات
الواقعة في البدن كلها يشبه ان يكون مثالا لحركة الفلك الاعظم الذي به تحصيل
انقباض الليل وانبساط النهار وقد تعرض الشيخ لبيان التطبيق بقول شاف
فلنورد عبارته الشريفة لاحتوائها على نكات لطيفة قال ان العوالم اربعة
عالم الاعلى وهو عالم البقاء وعالم الاستحالة وهو عالم الفناء وعالم التغير

٢ محيط البدن ع

وهو عالم البقاء والفناء وعالم النسبة وهذه العوالم في موطنين في العالم الاكبر و
في الانسان فاما العالم الاعلى فالحقيقة المحمدية وفلكها الحيوة نظيرهما من الانسان
اللطيفة والروح القدسي ومنهم العرش ونظيره من الانسان الجسم والكرسي
ونظيره النفس والبيت المعمور ونظيره القلب والملائكة ونظيرها ارواح الانسان
وزحل وفلكه ونظيرهما القوة العلمية والنفس والمشتري وفلكه ونظيرهما القوة
الذاكرة ومؤخر الدماغ والاحمر وفلكه ونظيرهما القوة الخيالية ومؤخر البطن الاول
من الدماغ والكاتب وفلكه ونظيرهما الحس المشترك ومقدم البطن الاول من
الدماغ والقمر وفلكه ونظيرهما القوة الحسية والجوارح فهذه طبقات العالم الاعلى
ونظائرها من الانسان واما عالم الاستحالة فمنهم الفلك الاثير وروحه الحرارة
واليبوسة نظيرها الصفراء وروحها القوة الهاضمة ومنهم فلك الهواء وروحه
الحرارة والرطوبة نظيره الدم وروحه القوة الجاذبة ومنهم فلك الماء وروحه البرودة
والرطوبة نظيرها البلغم وروحه القوة الدافعة ومنهم فلك التراب وروحه البرودة
واليبوسة نظيرها السوداء وروحها القوة الماسكة واما الارض فسبع طباق
ارض سوداء وارض غبراء وارض حمراء وارض صفراء وارض بيضاء وارض زرقاء
وارض خضراء نظيرها هذه السبعة من الجلد والشحم واللحم والعروق والعصب
والعضلات والعظام واما عالم التغير فمنهم الروحانيون نظيرهم القوى التي في
الانسان ومنهم عالم الارواح نظيره ما يحس من الانسان ومنهم عالم النبات
نظيره كل ما ينمو من الانسان ومنهم عالم الجماد نظيرها الكثيف من الانسان
واما عالم النسبة فمنهم العرض نظيره الاسود والابيض ومنهم الكيف نظيره الصحيح
والسقيم ومنهم الاين نظيره راسي على عنقي وعنقي على كتفي ومنهم الاضافة نظيرها

[illegible]

الاباب

هذا ابی وانا ابنه ومنهم الوضع نظیره یعنی ومنهم ان یفعل نظیره الاکل و
منهم ان یفعل نظیره الشبع ومنهم اختلاف الصور فی الاهاب کالفیل
والحمار والاسد والصرصر نظیره القوی الانسانیة التی یقبل الصور النوعیة
من مذموم ومحمود هذا فطن فهو فیل هذا بلید فهو حمار هذا شجاع فهو اسد هذا جبان
فهو صرصر فافهم والله یقول الحق وهو یهدی السبیل ٥

قال ولا نسلم ان العقل لا یدرک کل ما یدرک فی الطور الذی هو فوق العقل
نعم ان من الاشیاء الخفیة ما لا یصل الیه العقل ولا یدرک الا بقوة اخری هی
اشرف منه واما الاشیاء الباقیة فکل ما یدرک بتلک القوة یدرک ایضا بالعقل
علی انا نقول کل ما یدرک معنی کلیا او حقیقة کلیة یصدق علیه حد العقل و
اسمه نعم منشا هذه التفرقة ان العقل بالمعنی الذی یتداول بین الناس
ویقولون به ویعبرون عن العلوم المنسوبة الیه بالعلوم الرسمیة سیما هذه
الطائفة منهم انما یریدون به القوة الفکریة التی یاخذ العلوم من مبادیها
بتوسط استخراج الاوساط وتالیفها مع کل المطلوب ولا شک ان هذه بعض
قوی مطلق العقل ومراتبه واما اذا کان الامر علی الوجه فلا یلزم من قولهم
ان طور المکاشفات والکمالات الحقیقیة فوق العقل بالمعنی المتعارف ان
یکون ذلک الطور مما یمتنع ادراکه للعقل مطلقا حتی یمتنع التعبیر عنها فیلزم
ان تکون معدومات صرفة علی ان الحافظة والمتوهمة والمتخیلة التی هی
آلات تعبیر المعانی المدرکة بالالفاظ المعینة لا یطیع العقل الفکری لضعفه
وعدم تسلطه علیهم وینقاد لتلک القوة ای العقل المطلق المتنور بنور الاطلاق
الذاتی بالقوة الاصلیة الاحاطیة حتی یستخدمها فی اداداتها فلهذا تجد

من عبارات ارباب هذه القوة ما بلغ فی فنون البلاغة حد الاعجاز بحیث
لا یقدر من صرف الاعمار فی تتبع قوانین الخطابة واستنباط قواعد الفصاحة
ان یاتی بقریب منه وبین ان دوام المراقبة والمواظبة علی ما ذکرنا من الملکات
مع ملازمة الاداب والشروط المعتبرة عند ارباب هذه الصناعة وعدم
استعمال شیء من القوی الجسمانیة فی جذب الملاذ البدنیة ودفع
المکاره البدنیة ثم قهرها علی المطاوعة والمتابعة وممانعة اقتضاءها
القیود المذکورة اما بحسب ذاتها او بوجوب مطاوعتها للهوی والقوة
الوهمیة او المتخیلة البدنیة انما یقهرها علی المتابعة والمدافعة عن توجهها
بالکلیة نحو البدن وتقییدا بحذا بها نحو المادة والکدورات المادیة فان
الاسباب الفاعلة لا یبعد ان تصیر معزولة عن بعض ضروب الفاعلیة مقهورة
علی ضرب اخر یقابل الضرب الاول باسباب اخر قویة ٥

اقول هذه اشارة الی دفع الاستبعاد الذی استشکلوه فی طریق استحصال
الانطلاق عن العقود والاطلاق عن القیود المستتبع للمکاشفات الحقیقیة بان
الملکات الراسخة والافعال الطبیعیة کیف تتخلف عن موضوعاتها بمجرد التصور
والاعتبارات العقلیة المسماة بالمراقبة والافعال المضادة لها وتقریر دفعه
ان دوام المراقبة التی هی عبارة عن ملاحظة الحقیقة المطلقة فی تنوعات تعیناتها
بحیث لا یغیب عن الواحد الظاهر بکثرة المظاهر مما یستجلب تلک الکمالات
ویستحصل به سائر العلوم والمعارف وبیان ذلک انما یتم بتمهید مقدمة
وهی ان امداد الحق سبحانه وتعالی وتجلیاته متواصلة الی العالم فی کل نفس بل الحق
عند التحقیق لیس الا تجلیا واحدا یظهر له بحسب مراتب القوابل واستعداداتها تعینات

هي المبدء لهذه التعددات الظاهره والآفاق لتجلي الفائض على الممكنات من
الحق احدية الذات لكنه انما يظهر بحسب احكام القوابل فيها غلب فيها من الصفات
والاحكام وجوبية كانت او امكانية يكون ظهور ذلك التجلي فيها بحسبها منصبغا
بذلك الغالب من الاحكام النسبية الاعتبارية محققا باحكامه واوصافه الحقيقية
التي اولها العلم ثم ان الحقيقة القلبية الانسانية لسعة قابليتها واحاطة جامعيتها
لتجرب الاسماء الالهية والحقائق الكونية وصلاحيتها للمرآتية والمظهرية جعلت
مورده للاحكام الجزئية والكلية ما يوجب ظاهره باحكام ما خطر فيها كلية كانت
او جزئية الهية او كونية متجددة متقلبة في تلك الاحكام فاذا لم يخطر فيها شئ من
الجزئيات ولم يغلب عليها حكم صفة على التعيين وتطهر من سائر العلائق بالكلية
حتى عن التوجه الى الحق باعتقاد خاص او الالتجاء اليه باسم جزئي فان ذلك التجلي
ح يظهر بحسب احدية الجمع الذاتي باوصافه الحقيقية التي اولها رتبة واقربها نسبة
اليه العلم فعرفت من هذه المقدمات ان دوام المراقبة والمواظبة عليها انسب
وسيلة واقرب طريقة لاستحصال العلوم والمعارف سيما اذا كانت مع ملازمة
الآداب والشروط المعتبرة عند ارباب هذه الصناعة من فطام النفس عن
المالوفات وعدم الالتفات الى الرسوم والعادات وترك مقتضيات القوى
الجسمانية الحيوانية من البهيمة الشهوانية والسبعية الغضبية المشتغلة في جذب
الملاذ الدنيوية ودفع المكاره البدنية ثم قهرها على المطاوعة والمتابعة للقوة
القدسية وممانعة اقتضاء ما يقتضيه القيود المذكورة اما بحسب ذاتها او بدعوة
مطاوعتها للهوى والقوة الوهمية والمتخيلة البدنية اذ انبعاث مقتضيات
القوى والقيود المذكورة انما يجهر القوة القدسية على المتابعة والمدافعة

عن

عن توجهها بالكلية نحو البدن وتقيد انجذابها نحو المادة والكدورات المظلمة
اللازمة لها فان الاسباب الفاعلية لا يبعد ان تصير معزولة عن بعض
ضروب الفاعلية التي سببها اللواحق المادية والقيود الامكانية مقهورة
على ضرب آخر يقابل الضرب الاول باسباب آخر قوية مثل ارتكاب المكاره
وساير ما يضاد تلك المقتضيات فان من المقررات ان معالجة الاضداد
انما هي باضدادها ٥

قال ومن جعل المعارف العقلية والعلوم اليقينية المستندة الى البراهين
القطعية الحاصلة للانسان المعتدل المزاج الذي لم يستول عليه الرذائل
الطبيعية البدنية من الخيالات الفاسدة والحجب المانعة للكمالات الحقيقية
لا لنفسها ولا من الاسباب المعدة بالنسبة الى ما هو من الكمالات الحقيقية
عنده فمن الاولى الاحلى ان نعده من زمرة المجانين واصحاب الماليخوليا ومنكري
العلوم الضرورية واما تكرار بعض الالفاظ المعينة حال المراقبة فانما يكون
سببا لاستمرار ما ذكرنا من الملاحظة واما قوة الصوت ومجاهرته فغير
معتبرة عند ارباب الصنعة واما التخلي عن الخلق وملازمة المواضع الخالية
فامر ضروري لا يتصور بدونه تفريغ القلب عن الوساوس والشواغل التي تعتري
والتبري من العلائق المظلمة والاقبال بكنه الهمة على الله بالكلية كما لا يتصور
بدونه استنباط العلوم الفكرية اليقينية والمطالب البرهانية مجردة
عن الشكوك والشبهات الوهمية والخيالية ومن شرط في هذا الامر عدم
تناول الاغذية الردية فهو جاهل او هم قد نعم من السالكين من يناسبه
غذاء معين دون غذاء آخر ومنهم من يكون على عكس ذلك فان الامزجة

مختلفة والصفات الذميمة الطبيعية الحاجبة بحسب ذلك ايضا مختلفة
ولا شك ان التدبير بحسب الاغذية والادوية وغيرها من مداولة الامراض النفسانية
انما يختلف حسب اختلاف تلك العلل والامراض كما في العلل والامراض البدنية
واما الجوع الشديد والسهر المفرط فهو مذموم كل الذم في طريق التصوف والمجاهدة
كما هو مذموم في طريق التعلم والنظر نعم القدر المعتبر عندهم من الغذاء ما لا يسقط
بقلته القوة ولم يستول على المزاج المرة ولا تعرض ذهنها من الاضطراب والغفلة
ولا يوجب تكثر الكسل ولا تثير الشهوة ولا يوجب انصراف همه عن جانب القدس
واقباله على الهضم والتغذية ودفع الفضول وتوليد البراز وما يشبه ذلك
وهكذا الكلام بعينه في النوم والسهر وبالجملة فكل ما هو شرط في احد الطريقين
فهو شرط بعينه في الطريق الآخر واما ارتكاب الآلام والمشقات وترك الراحات
بالاختيار فلا يجوز الا بالنسبة الى المستكمل الذي اعتاد الترفه والتنعم والراحة البدنية
واستولى على مزاجه الشهوات وغلبت عليه اخلاق الخبائث والشهوات وهكذا
الكلام في تحصيل الملكات المفيدة لهيئة الحزن والبكاء وما يشبههما ولا شك
ان معالجة الامراض النفسانية والتخليص عن الاخلاق الردية للهلكة وتجريدها
عن العادات الخبيثة فان رفع احد الضدين لا يمكن الا بالضد الآخر كما في معالجة
الامراض الجسمانية ومن البين ان سورة احد الضدين متى انكسرت بسورة الضد
الآخر حصل هناك حالة متوسطة قريبة من الاعتدال والمزاج الذي استولت
عليه الشهوة الخبيثة البهيمية متى انكسرت كيفيته الموجبة لتلك الحالة بسورة
الكيفية التي تقابلها مال الى الحالة الاعتدالية وهكذا الكلام في المزاج الذي غلبت
عليه شدة القهر وحدة الغضب فانه متى انكسرت كيفيته المفيدة لتينك الحالتين

بسورة

الكيفية التي تقابلها مال الى الحالة المتوسطة وان لم يتيقن الوصول الى حد
الانتهاء الى الاعتدال الحقيقي ولا يخفى عليك ان اخراج المزاج الواقع في الحد وطلبا
لحد الاعتدال الى حد الاعتدال باستعمال القوانين المعتبرة في صناعتي الطب
والحكمة لا يكون اسقاما وتمريضا للبدن بل يكون بالحقيقة ابراء وتقوية للنفس
والبدن وافادة لصحتها ولا يتوهم ان ما يكون علاجا لمرض معين في محل جزئي
بحسب وقت وحال معينين يكون علاجا لسائر الامراض الباقية فان الامراض النفسانية
انما يختص بعضها بالحدود الواقعة في جانب الافراط والبعض الآخر بالحدود الواقعة
في جانب التفريط على ان مداواة مرض معين انما يختلف حسب اختلاف
الاوقات والاحوال الموضوعات والعادات وما يشبهها فتأمل ذلك واعلم
ان مخالفة النفس بالمعنى الذي ذهب اليه العارفون كما يجب اعتبارها في طريق
التصوف يجب ايضا اعتبارها في طريقة التعليم والنظر وقد اشرنا الى ذلك
في كثير من المواضع فلا حاجة ههنا الى تكرار الكلام وتوضيح البيان في
ذلك ٥

اقول هذا جواب الشبهة الاخيرة وهي المشار اليها في صدر الرسالة من ان سائر
ما يتوسلون به في الطريقة الحقة على مذهبهم المسماة بطريق التصفية من الاعمال والاحوال
انما هو استيلاء المرة السوداء على الاعضاء الشريفة الادراكية وانحرافها عن صورها
المزاجية الاعتدالية فيريد ازاحة هذه الشبهة واثبات ما ادعى هنالك من الامر
فيما زعموه من اختلال امزجة الاعضاء الادراكية وارتكاب اسبابه على خلاف ما ظنوه
بل على عكس ما تخيلوه فشرع يتبين تلك الاعمال والافعال على التفصيل انها
ليست موجبة لانحراف الامزجة عن الصورة الاعتدالية الاصلية بل التزام تلك

الاعمال انما هي لاسترداد تلك الامزجة عن الانحرافات الحاصلة لها بواسطة تراكم
الاهوية النفسانية وتصادم الاقتضاءات والعادات الطبيعية الهيولانية التي
صورها الاعتدالية الاصلية لعبارة مبسوطة لا يحتاج الى تطويل الكلام بتوضيحه
لكن ههنا مقدمة جليلة النفع لابد من التعرض لها وهي ان الصورة حيثما اعتبرت
الهيئة كانت او كونية تقتضي ان تكون دورية وان المركز منها هو المظهر الحقيقي للحقيقة
الموجودة بالذات اولا وان سائر النقط الباقية انما هي مظاهر النسب الاسمائية
والاعيان الاعتبارية ولهذا لا يتمايز وجوداتها الا باعتبارها الى مقابلاتها
ونسبتها الى اضدادها واما نقطة المركز فليس لها مقابل فلا ضد له بل هو الواحد الحقيقي
الذي تعين بسائر النقط ومقابلاتها وما سمعت من ان مظهر الوحدة الحقيقية
هو الصورة الاعتدالية انما المراد به هذا المعنى ثم ان كل ما كان من تلك النقط اقرب
الى المركز كانت آثار الوحدة والوجوب فيها اكثر واحكامها يكون اشمل وكل ما كان
ابعد كانت آثار الكثرة والامكان فيها اكثر واحكامها يكون اقل شمولا واقصر
نسبة لوجود مقابله بآثاره الخاصة المقابلة لآثارها واحكامها فح يكون الوجودات
على ثلثة اقسام منها ما يكون متوسطا في احكام الوحدة والكثرة وهي الحقيقة
النوعية الانسانية ومنها ما يكون مائلا في ذلك الى طرف الوحدة والبساطة
وهي العقول والنفوس المجردة ومنها ما يكون مائلا في ذلك الى طرف الكثرة
كالحيوانات والنباتات والجمادات ثم ان افراد تلك الحقيقة النوعية ايضا
لسعة عرضها واحاطة جامعيتها على ثلثة اقسام منها ما يكون بجميع احواله
وافعاله واقعا في وسط الاعتدال وهو الخليفة الحقيقية للحق والانسان الكامل
ومنها ما يكون واقعا اما في طرف الافراط والتفريط خارجا عن الصورة

الاعتدالية فيجب مبدأه عن تلك الصورة محتاج الى العلاج والميل عما فيه
من المرتبة الخارجة في الطرف المقابل لها من المراتب الخارجة حتى يحصل له المرتبة
الاعتدالية الاصلية كما تقرر في امر العلاج انه انما يكون بالضد وقد بين
المصنف جميع ذلك في المتن مفصلا مبسوطا لا يحتاج الى مزيد
من التوضيح ٥

قال واعلم ان المحققين من النظار لا ينكرون امكان التصوف وافضائه الى المقصد
على الندور ولكنهم استوعروه واستبعدوا اجتماع شروطه وزعموا ان محو العلائق
الى ذلك الحد كالمتعذر وان حصل في حالة ومدة قريبة فثباته ابعد منه اذا
ادنى وسوسة وخاطر يشوش القلب ويشغله وفي اثناء المجاهدة قد يفسد
المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن ومتى لم يتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق
العلوم تتشبث بالقلب خيالات فاسدة يطمئن النفس اليها مدة طويلة فكم
من سالك سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد عشرين سنة
واكثر من ذلك ولو كان قد اتقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك
الخيال في الحال وح كان الاشتغال بطريق النظر اسهل واقرب الى الغرض
واوثق ٥

اقول لما فرغ عن جواب شبهة المتصوفين من اهل النظر والاستدلال يريد
ان يبين ما هو الحق عند المحققين منهم في هذا الامر حتى يشرع بعد ذلك
فيما هو الحق عندهم فان المتبادر الى الاوهام من مطلع الكتاب الى هذا المقام
ان سائر اهل النظر ينكرون بطريق الصوفية وان تلك الشبهة الذاهبة انما
كانت من عندهم والامر ليس كذلك فان المحققين من النظار المتقدمين منهم

والمناظرين المتشائيين منهم وغير المتشائيين لاينكرون امكان طريق التصوف
وافضائه الى المقصد على الندور لكنهم لما راوا فيه من تزاحم الموانع والعوائق وتراكم
الشروط والاسباب استوعروه واستبعدوا اجتماع شروطه وزعموا ان محو العلائق
الذي هو اول منازل هذا الطريق ومبادي مشارعه الى ذلك الحد المعتبر لديهم
من قطع النسب والتعلقات الخارجية ظاهرة كانت او باطنة بحيث لايخطر له خاطر
يشغله عن ملاحظة امر واحد كالمتعذر وان حصل في حالة واحدة لكن ثباته بعد
منها اذ ادنى وسوسة وخاطر تشوش القلب وتشغله عما فيه لسرعة تقلبه ولهذا
عبرت الشريعة الحقة بقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من بلسان م
اصابع الرحمن اذ ليس في الجوارح اسرع تقلبا من الاصابع وان سلم امكان ثباته
من هذا لكن بواسطة انحراف الامزجة عن الاعتدالات الاصلية بتصادم الامور
المتخالفة لاشك انه محتاج الى مواظبة المجاهدة وارتكاب ما يخالف الطبيعة و
يضادها على ما مر بيانه انفا وحينئذ لايبعد ان يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض
البدن بسبب ارتكاب اسبابها المعدة له وان سلم من هذا ايضا لكن متى لم يتقدم
رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم الكلية والقوانين المميزة تثبت
بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس اليها مدة مديدة فكم من سالك يسلك
هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد مدة عشرين سنة واكثر من ذلك كما روى
عن الشيخ حسين بن منصور قدس سره انه سئل عن حال بعض المتصوفين
من اهل الطريق ومقامه فاجاب اني منذ ثلثين سنة اروض في مقام التوكل
فقال له الحسين اذا افنيت عمرك في تعمير الباطن فاين الفناء في التوحيد وقد صرح
الشيخ ايضا في الفتوحات المكية ان ارتكاب المجاهدة انما ينتج المعارف بالنسبة

الى ارباب الهمم واما لغيرهم فانما ينتج صفاء الوقت ورقة الحال **شعر** خليلي قطاع الفيافي
الى الحمى ❁ كثير واما الواصلون قليل ❁ واما اذا كان الامر على هذا الوجه فلو اتفق المجاهد
المرتاض تلك النقوش العلمية المميزة اولا لانفتح عليه وجه الباس في تلك الخيالات في الحال
وما حط فيه الرحال ثم اذا تقرر الامر على هذا المنوال ظهر ان الاشتغال بطريق النظر لتحصيل
تلك المعارف والحقائق اقرب واسهل واوثق فان الاشتغال بذلك الطريق
يحتاج ان يكون مسبوقا بطريق النظر حتى يكون موثوقا به وافضائه الى المقصد ايضا
انما يتم به كما سبق بيانه دون طريق النظر فانه في ذلك كله مستغن عنه كما
تبين انفا ٥

قال واما نحن فنقول ان كل طريق يعتبر في طريق التصوف فلابد من
اعتباره في طريق النظر عند التحقيق فان دفع العلائق المشوشة امر ضروري
لابد منه في كلا الطريقين وهذا بين لايحتاج الى بيان زائد وهكذا
الكلام في النوم والسهر وبالجملة فان اعتبار جميع ما به يعتدل المزاج ضروري
في الصورتين كما ان الاجتناب عن جميع ما يخرج عن الاعتدال ضروري
فيهما ويعرف من هذا انه لا استبعاد في اجتماع شروطه واما الخواطر المشوشة
لجمع الهمة فهي من جملة الموانع في الطريقين فانه من الضروريات الواقعة في
الطريق حسب اقتضاء الحكمة البالغة لكن تسكين المتخيلة المتحركة بالحركات
المضطربة المشوشة والجامها ومنعها عنها غير متعذر عند ارباب
الصناعة كما هو مذكور في كتبهم ٥

اقول لما بين ما استقر عليه راي اهل النظر وذكر من المحققين منهم والمحدقين
في حقيقة طريق التصوف فلابد من اعتباره في طريق النظر وذلك لان

رفع العلائق المشوشة الذي هو من مبادي هذا الطريق واوايل منازله ضروري
في طريق النظر ايضا والا فلا يمكن حصوله اي المطلوب فان ادراك الاوليات
التي هي من اجلى المطالب عندهم لا يمكن بدون التوجه الذي انما يتحقق بالاعراض
عما سوى المتوجه اليه والاقبال عليه بالكلية ولا معنى لرفع العلائق سوى هذا
فالوصول الى العلوم الكسبية والمعارف الحقيقية احرى بان لا يمكن بدونه فعلم
ان رفع العلائق مما لا بد منه في كلا الطريقين وهكذا الكلام في النوم والسهر
وما يوجبهما من الجوع والشبع فان الافراط في شيء من ذلك يوجب كلالة القوة
الفكرية وضعفها عن الحركة الانتقالية المفضية الى المطالب الكسبية وبالجملة
فان اعتبار جميع ما به يعتدل المزاج ضروري فيهما فعلم من هذا الكلام ان
الامر فيما زعمه بعض المحققين من ان طريق التصفية مشروط في ايصاله الى المطالب
الحقة باستعمال طريق النظر وان طريق النظر هو المستقل في الايصال بنفسه
على عكس ما تخيلوه فان طريق النظر هو المشروط في الايصال من الطريقين
وان طريق التصفية هو المحتاج اليه وهو الذي يمكن ان يكون مستقلا في ذلك
على ما لا يخفى مما سبق من البيان ويعرف من هذا الكلام ايضا انه لا استبعاد
في اجتماع شروطه بالنسبة الى المؤيدين بالفطرة السليمة والموفقين على المناهج
المستقيمة واما بالنسبة الى ساير الناس فمما لم يذهب اليه احد جل جناب
الحق ان يكون شريعة لكل وارد واما الخواطر المشوشة فهي من جملة الموانع الواقعة
في الطريقين فيكون مشترك الالزام وذلك لان الحقيقة القلبية مجبولة حسب
اقتضاء الحكمة البالغة الشاملة على سرعة التقلب كما سبق تحقيقه لكن تسكين
المتخيلة المتحركة بالحركات المضطربة المشوشة والجامها ومنعها عن الانتقالات

المشوشة

المشوشة غير متعذر عند ارباب الصناعة كاشتغالها بالادراكات المحبورة
والاصول القوية عند بعضهم واستماع النغمات المشوقة اللذيذة والتغزلات
اللطيفة والتعشقات العفيفة كما هو المشاهد عند ارباب الذوق واعلم ان
هذا كله انما يفيد قطع النسب الخارجية بصوارم التجريد والتفريد وقلع موادها
عن الباطن بعواصف التحقيق لا بمقاريض التقليد فان قلت فيكون اول مراحل
هذا الطريق ومبدء مسالكه انما هو تفريغ المحل اعني القلب عما يشغله عن ذاته
ثم التاهب لقبول الشوعات والواردات الوجودية والتعرض للنفحات الجودية
ولا شك ان ذلك التفريغ المذكور مما لا يمكن اجتماعه مع الحركات الفكرية
الشاغلة قلت ان تحصيل الملكات الادراكية النفسانية اولا لا ينافي
تفريغ المحل وتخليته عن الادراكات ثانيا نعم هذا انما يشكل على من ذهب
ان طريق النظر هو المستقل في الايصال وانه مما لا بد منه وليس كذلك فان
ما ذهب اليه المصنف سابقا ان طريق التصفية هو المستقل بنفسه وطريق النظر
غايته ان لا يكون مانعا او يكون معدا اعدادا ما كما يعلم من كلامه في طي رسالة
الى بعض اساطين الكشف وعظماء المشاهدة جوابا عما صدر منه حيث قال
ان اعداد المحل القدسي بالحركات الفكرية الشوقية غير مانع بل نافع مفيد في
ظهور ما استخرج فيه من المعارف والحكم عند استيلاء القوة القدسية
على القوى الجسمانية واستيلائه قهرها على قوتي الوهم والمتخيلة ه

قال ومما قيل ان علوم النظار مأخوذ من الحواس الى قوله كما بيناه في كتبنا
المعمولة في صناعة الحكمة ه

اقول بعد اثبات حقية طريق التصفية ودفع شبهات اهل النظر عليه اراد

ان يشير الى ما اورده اصحاب التصفية على طريق النظر ودفعه وتقرير ذلك ان علوم
النظار ماخذها الآلات الجسمانية والقوى الحسية الهيولانية التى هى مثار الخطاء
ومنشاء الغلط دون علوم اصحاب المجاهدة وارباب التصفية فان ماخذها هو المبدء
الفياض الذى هو منبع الحق ومعدن الصدق بالذات بدون توسط آلة جسمانية
ولا قوة هيولانية التى هى مثار الغلط ولا شك ان ما يستفاد من المبدء بهذا الوجه لا يمكن
تطرق الخطاء اليه دون ما يستفاد منه بطريق النظر بتوسط الآلات والقوى وجوابه
ذلك ان القوى والحواس هى المعدات الاول فى طريق التصفية كما هى فى طريق
النظر وان المبدء الفياض هو المفيض بالذات للمعارف والحقايق مطلقا لا
اختصاص له بطريق دون آخر اما بيان الاول فيكون الحواس معدة فى طريق
النظر فظاهر وكونها معدة فى الطريق الآخر فلانها لو لم تكن معدة لما تعلقت
النفس الناطقة ببدنه البتة لحصول ما هو الغاية للحركة الوجودية بدونه وعدم
توصل شئ من تلك القوى والآلات فى استحصال تلك الغاية ولئن سلمنا
ذلك لكن يلزم ان يكون الكمال الحقيقى هو الذى يحصل لها بعد انقطاع ذلك التعلق
بالموت فلئن قيل لم لا يجوز ان يكتسب من ذلك التعلق ما يمنعها عن الوصول
اليه قلنا فعلى هذا يجب حصول ذلك قبل تعلقها به والا يلزم امتناع حصوله
لها مطلقا لامتناع حصوله لها بعد التعلق المستتبع للموانع وح لم يتعلق به
البتة لحصول الغاية الكمالية بدونه وممانعته لها وبالجملة ان احد الامرين
لازم اما عدم استتباع التعلق المذكور لاكتساب الموانع او عدم احتياج
تعلق النفس الى البدن فى استحصال الغايات واستغنائها عنه بالذات
فلئن قيل انما يلزم ذلك لو كان التعلق المذكور مستتبعا لاكتساب الموانع فقط

وليس

وليس كذلك فانها كما يكتسب من ذلك التعلق ملكات مانعة للوصول
فى بعض المواد فلا يبعد ان يكتسب منه ملكات اخر لقد من جملة الاسباب
والشروط المطلقة فى البعض لا آخر قلنا فعلى هذا قد رجعتم الى ما هو الحق وعم فهم
بعد ما انكرتموه وذلك لان المطلوب الاول ان استعمال القوى الجسمانية
الحسية والآلات الهيولانية البدنية من شانه ان يكون معدا للنفس
فى استحصال الغايات الكمالية اذا كان استعمالها على ما ينبغى فى ما ينبغى
فاذا كان استعمالها على خلاف ذلك فلا بد من استتباعه ملكات مانعة
عن استعمالها على الوجه الاول فيكون مانعة لاستحصال الكمالات ضرورة
واما بيان الثانى فلما تبين فى الكتب الحكمية ان المبدء هو المفيض لسائر
المعارف والحقايق بالذات فانه الخزانة الحافظة لها وان المقدمات
المستنتجة منها انما هى معدات للاستفاضات لا يقال فلا يكون فى المبدء
الفياض مفيضا بالذات ضرورة توقف افاضته على استعداد المحل
لانا نقول ان احتياج القابل فى استفاضته الى الاسباب والشروط
المعدة لا ينافى استغناء الفاعل فى افاضته عن تلك الاسباب والشروط
علا انه قد اعتبر فى طريق التصفية مثل هذه المعدات كتخلية المحل وتصفية
الباطن وتوجهه الى المبدء وغير ذلك من الشروط والاسباب المعتبرة
عندهم على ما سبق بيانه

قال على انا نقول ان العلوم كلها موجودة فينا لما استعرفه لو تاملت
فى المباحث السالفة لكنها محتجبة بالحجب المانعة عن الظهور ولا يخفى عليك
ان ظهورها تارة يكون بالحركات اللطيفة الفكرية الروحانية بعد

تسليط القوة القدسية على قوتي الوهمية والمتخيلة وسائر القوى الجسمانية
وتهذيب الاخلاق وتزيين النفس بالاخلاق الحسنة وتارة اخرى بتسكين
المتخيلة والمتوهمة والجامهما ومنعهما عن الحركات المضطربة المشوشة بعد
تسخير القوى الجسمانية بالتزكية والتصفية وكلا الطريقين حق عند
اكثر المحققين من اهل النظر واصحاب المجاهدة ؛ خذا بطن هر شئي او قفاها
فانه كلا جانبي هر شئي لهن طريق ؛ ومن اعتقد انه لا اعتبار بالتزكية
والتصفية في طريق التعليم والنظر ركب متن الهوى في الهوس حسب هذه
العقيدة الفاسدة وغلبت على نفسه الشهوة والغضب واستولت عليها
الرذائل الطبيعية المهلكة وحرمت عليها الفضائل الملكية المنجية واشتغل
بقراءة كتب مقلدي الفلاسفة وزبر المتكلمين من اصحاب الجدل والمشاغبة
وضيع عمره في ضبط الاراء المتناقضة وحفظ الاحوال والاقوال المتقابلة فالقى
نفسه في لجج الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة عند تلاطم امواج
الشكوك والشبهات المفرقة فاضمحل نور قلبه وعميت بصيرته بتراكم الكدورات
المظلمة والعقائد الفاسدة وازداد فيه الجهل والتردد وحصل له البهت
والتحير ولا يدري اين يذهب فلحق به من الحق الغضب وظن ان الكمال ما حصل
له ووصل اليه وليس وراءه حالة مرغوبة كاملة ولا سعادة باقية فنعوذ خبث هذه
العقيدة ووجه ضررها من لطفه واستعذ به من مكره وغضبه ه

اقول بعد اثبات حقية طريقي التصفية والنظر على قوانين اهل الاستدلال اراد
ان يبين امرهما على مقتضى ما سلف من قواعد التحقيق ليكون اللواحق من الابحاث
منخرطة مع السوابق منها في سلك الانتظام والتطبيق وذلك انه قد تقرر من الفنين

السالفة

السالفة ان ليست حقيقة من الحقائق الالهية ولا مرتبة من المراتب
الكيانية الا وقد اشتملت عليها الحقيقة القلبية واللطيفة الانسانية بالفعل
اشتمال الكلي على جزئياته لكن لتراكم الغواشي المظلمة الهيولانية وتصادم الحجب
والموانع الجسمانية قد انطمست آثارها واختفت انوارها فمست الحاجة الى
انكشاف تلك الغواشي وارتفاع تلك الموانع حتى يمكن للخروج من مكامن
الخفاء والاستجنان الى محال الظهور والعيان فيظهر بها سائر المعارف
والحقائق وتتميز بها جميع النسب والرقائق ولا يخفى عليك ان ذلك يتصور
من وجهين فتارة تكون بالحركات اللطيفة الفكرية بعد تسليط القوة القدسية
الروحانية على قوتي الوهمية والمتخيلة وسائر القوى الجسمانية بحيث يترتب
عليها تهذيب الاخلاق وتزيين النفس بالهيئات المرضية والاخلاق
الحسنة وتارة اخرى بتسكين المتخيلة والمتوهمة والجامهما ومنعهما عن الحركات
المضطربة المشوشة بعد تسخير القوى الجسمانية بالتزكية والتصفية وكلا الطريقين
حق عند المحققين من اهل النظر واصحاب المجاهدين ؛ خذ البطن هر شئي او قفاها
فانه ؛ كلا جانبي هر شئي لهن طريق ؛ وذلك لان الموجب لطريان تلك
الغواشي والحجب انما هو تسلط القوى الجزئية الجسمانية التي هي كالعمال و
الصناع في مملكة الحقيقة الانسانية على اللطيفة الاعتدالية القلبية
التي هي السلطان في الحقيقة وعلى انواعها التي هي القوى الروحانية العقلية
ولا يخفى ان تدبير تلك المملكة منحصر في وجهين احدهما تقوية السلطان
واشاعة اتحاده وتسليطها على القوى الجسمانية بحيث لا يتمكنون من العدول
والتجاوز عما هم بصدده من الاعمال الجزئية المعينة لهم في ترتيب المملكة واستقا

امورها فيكون الكل مقهورين تحت حكم السلطان وامره فيظهر آثاره و
احكامه التي هي العلوم والمعارف الآخر عند عزل تلك القوى الجسمانية
وتسكينها ومنعها عن الحركات المشوشة بعد تسخير اعيانها وتضعيفها بالتجنبة
والتصفية وح يتمكن السلطان من اظهار آثاره فعلم من هذا ان امر التصفية
والتزكية التي هي عبارة عن كف القوى الجسمانية عن التعدي في المملكة الانسانية
ومنعها عن الحركات المشوشة المضطربة لازم في الطريقين غاية ما في الباب
لانه في الطريق الاول من التسليط ومقصود بالقصد الثاني والاتم بتحقق
التسليط واما في الطريق الثاني فمقصود بالقصد الاول ويلزم منه التسليط
فمن عتقد انه لا اعتبار بالتزكية والتصفية في طريق التعليم والنظر ركب متن
الهواء والهوس ويكون مآل حاله الى الوبال والنكال على ما ذكر في المتن نعوذ
بالله من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا من يهدي فهو المهتدي ومن يضلل
فلن تجد له وليا مرشدا وعبارة الكتاب ههنا ظاهرة غنية
عن التوضيح ٥

قال دقيقة ينبغي ههنا بحث مفيد لا بد وان نشير اليه اشارة حقيقة
اعلم ان اصحاب النظر والتعليم عندهم علم يمكن ان يتميز به النظر الصحيح عن الفاسد
ويمكن ايضا ان يعرف به وجه الحق عن الباطل وليس عند السالكين من اصحاب
المجاهدة التي شانها ما ذكرناه فان قيل ان علومنا وجدانية وكلا في حصول العلوم الوجدانية الضرورية الى صناعة آلية مميزة فكذلك العلوم
الحاصلة لنا بالذوق والوجدان قلنا ان ما يجده بعض السالكين قد
يكون مناقضا لما يجده البعض الآخر منهم ولهذا قد ينكر البعض منهم

البعض الآخر في ادراكاتهم ومعارفهم ومتى عرفت هذا فنقول لا بد للسالكين
من اصحاب المجاهدة ان يحصلوا العلوم النظرية اولا ثم بعد تصفية القلب وقطع
العلائق المكدرة المظلمة وتهذيب الاخلاق وتزكيتها حتى تصير هذه
العلوم النظرية التي من جملتها الصناعة الآلية المميزة بالنسبة الى المعارف
الذوقية كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة الى العلوم النظرية الغير المستفترة
فلو تحير الطالب السالك وتوقف في بعض المطالب التي لا يحصل له بالفكر
والنظر حصل له بالطريق الآخر يدرك وجه الحق فيه بالملكات المستفادة
من هذه العلوم الحاصلة له بالفكر والنظر هذا اذا لم يكن له شيخ مكمل
يرشده في كل مقام ومنزل واعلم ان تحقيق الكلام في هذا الموضع انما
يحتاج الى كلام مبسوط لا يحتمله هذا المختصر وهذا آخر ما اردنا ان
نورده في هذه الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على نبيه
محمد المصطفى وآله الطاهرين ٥

اقول لما فرغ عن بيان مقاصد الرسالة والابانة عن الطريق الموصل اليها ودفع
الشبهات الواردة عليها اراد ان يختمها بفائدة كثيرة الجدوى وبحث كثيرا
ما يحتاج اليه السالكون للطريقة المثلى ثم ان تحقيق اصوله وتبيين مآخذه يتوقف
على ابحاث طويلة لا يحتملها هذا المختصر فلا بد من الاكتفاء في بيانه بلطف تنبيه وخفيف
اشارة انما يتفطن لها الاذكياء العارفون باصول الصنايع فلهذا ترجمه بالدقيقة
وبيان ذلك انه كثيرا ما يختلج في الاذهان ان اصحاب النظر والتعليم الذين يستحصلون
المعارف والحقايق بالحجج والبراهين عندهم علم آلي يتوصلون به في استحصال مطالبهم
ويميزون النظر الصحيح المفيد للحق عن الفاسد وبذلك ايضا يتمكنون من معرفة

الحق ووجه حقيته ومن معرفة الباطل وسبب بطلانه وليس عند السالكين من
اصحاب المجاهدات الا مشاهدة ذلك ولا يخفى ان المعارف اذ حصلت بذلك الوجه
يكون اتم واكمل مما لم يكن حصوله الا بطرق شتى ووجوه كيف كانت فيكون
طريقهم اسد فلئن قيل ان علوم اصحاب المجاهدة من قبيل الوجدانيات
التي هي من الضروريات وكما لا يفتقر اصحاب النظر في حصول علومهم الضرورية
الى صناعة آلية مميزة وقانون مبين لطريق حصولها ومعرفة حقيقتها فكذلك
العلوم الحاصلة لهم بالذوق والوجدان قلنا انما يتم ذلك لو كان علومهم
من قبيل الوجدانيات المطابقة لسائر السالكين وليس كذلك فان ما يجد
بعض السالكين قد يجده مناقضا لما يجده البعض الآخر منهم ولهذا قد ينكر
البعض منهم البعض الآخر في ادراكاتهم الذوقية ومعارفهم الوجدانية الكشفية
فلئن قيل المخالفة بين السالكين في معارفهم ومواجيدهم انما نشأت من قوة
الاستعداد وضعفه فان الضعيف منهم انما يدرك معنى ويتصور انه النهاية في ذلك
فيتوقف عنده وما يعتقد له ويعتقده عقدا لا يتطرق اليه الاختلال واما القوي لاحاطة
ادراكه بما هو الغاية عند الضعيف وتجاوزه عن ذلك وبلوغه الى ما هو اعلى واتم منه
لا يرضى بتوقفه لديه وينكر عقده عنده وعدم تجاوزه عنه لانه ينكر المعتقد بل قصره
عليه وحصره به قلنا على تقدير التسليم لو كان عند الضعيف آلة مميزة لما وقع له ذلك
وما توقف هنالك بل لاح له عند الاعتبار ما يميز به بعض ما فيه من النقص فما حصل
له كل الاطمينان وطلب ما هو اعلى واتم ومتى عرفت هذا فنقول لا بد للسالكين من
اصحاب المجاهدات السائرين في طريق الحقيقة لمساعي الجد والاجتهاد ان يحصلوا
العلوم الفكرية والمعارف اليقينية النظرية بعد تصفية القلب عن شوائب التعلقات

الخارجة لقطع العلائق المكدرة وتحلية المكارم الاخلاق ومحامدها حتى تصير هذه
العلوم النظرية التي من جملتها الصناعة الآلية المميزة بالنسبة الى المعارف
الذوقية كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة الى العلوم النظرية الغير المتسقة المنتظمة
وذلك لان الملكة الحاصلة عقيب هذه النظريات اليقينية لا بد وان يكون
مميزة لليقينيات عن غيرها كالملكات الحاصلة عقيب استحضار البحور الشعرية
والنغم الموسيقية فان بها يتمكن صاحبها من التميز بين الموزون وغير الموزون
مما يتحير فيه اصحاب النظر فاذا استحصل السالك المجتهد تلك الملكة فلو تحير في اثناء
الطلب والسلوك وتوقف في بعض المطالب التي لا تحصيل له بالفكر تمكن من
استخراجه بتلك الملكة الفاضلة ومن توجيه حقيقته للمسترشد الناقد ولا يخفى
ان هذا اتم واكمل واحكم مما لم يكن له ذلك هذا كله اذا لم يكن له شيخ مسلك
يرشد وامام مكمل يقتدي به وبيده مقاليد افعاله واحواله واما اذا كان
له ذلك فلكل منزل ومقام بحسب كل وقت واستعداد علوم وميزان يخصه
بحسب تقرير مراقي استعداده على تلك العلوم بموازينها لكن لتحقيق هذا
الكلام وتبيين احكامه ابحاث طويل الذيل لا يناسبها امثال هذه المختصرات

فلنكتف بهذا القدر في هذه التعلقات حامدين لله رب العالمين
ومصلين على محمد المصطفى وآله الطيبين الطاهرين وصحبه
اجمعين وسلم تسليما كثيرا كثيرا انتهى

الرسالة حسب الامر نواب
مستطاب رفع اشرف امجد والا بديع الملك ميرزا اعتماد الدولة مد ظله العالي
على يد الحقير الفقير محمد بن عبد العلي الدرجزيني في رابع شهر جمادي الاولى سنه ١٣٠٠

المنتظمة
المتسقة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

عالم همه نیست جز تو تجلی [illegible]

چند می صور ... [illegible]

چون در ... [illegible]

[illegible] الصدور ... [illegible]

فسبحان من ... [illegible]

وانا ظل العدم ... وكدورة العدم [illegible]

حرره العبد ... [illegible] ... محمد علی ... [illegible] ... فی ... [illegible]

فی ... [illegible] ... سنه ۱۳۰۸ ... [illegible] ... فی دار الخلافه الطهران

بسم الله

ذكر في الإشارة إلى الكثرة في الوجود ووحدتها بين أرباب المذاهب حيث أن كان أول عرض شبهة من أرباب
فذهب الأكثر منهم طائفة من العلماء فذهب جمهور الحكماء والمتكلمين إلى أنها واقعة في الوجود موجودة في نفس الأمر
متخالفة بهيئاتها متكثرة بوجوداتها متحدة في المعاني الزائدة لذواتها والأشياء الخارجة عن حقايقها
كالأمور العامة وغيرها من الأحوال والأوصاف كما نشاهد الحس ويشهد به العقل فإن الشاهد في الحس غير النار
والأرض غير السماء والنار سخن والماء بارد والسخونة غير البرودة بالذات والحقيقة واختلاف الآثار بالذات
والحقيقة يدل على اختلاف المؤثرات بالذات والحقيقة فتكثرها كثرة حقيقية ووحدتها اعتبارية وذهب أولا
طائفة من الصوفية فذهبوا إلى أنها ليست واقعة في الوجود وموجودة في نفس الأمر والموجود فيه ذات واحدة بسيطة
قائمة بنفسها واجبة لذاتها لا تعدد لها ولا تكثر فيها بحسب الوجود والكثرة المترائية فيها من الوهم والحس
والتخيل كثنية ما يراه الأحول حيث تكون الوحدة حقيقية والكثرة اعتبارية محضة والمتعلم يستند في ذلك إلى
مكاشفاتهم وغلبة حالهم نفي الملك والبراءة وأن الكشف والأمر الرسلي وكونهم لم يحس العقل كما يعرف
فهذا لا من غلبة حكم الوحدة عليهم ولا من مداخلة الشيطان في مكاشفاتهم والتحقيق بين ما بالكون حاضر
ورثة ... في ... ونذار أحد وجوه احتجاج السالك إلى الشيخ الكامل ...
... إذا بلغ ... فإن كل الطائفتين فرق من العلماء الراسخين والعرفاء المحققين وهذه

المتأخرين

المتأخرين يقولون الكثرة الظاهرة في الوجود حقيقة لأن الممكنات موجودات في نفس الأمر متخالفة بالذات
لترتب الآثار المختلفة عليها ووحدتها أيضا حقيقية لوحدة الوجود الظاهر فيها كما ثبت بالسنة والكشف الصحيح
والعقل الصريح كما ظهر في موضعه ولا تنافي بين الوحدة الحقيقية والكثرة الحقيقية لأن الوحدة في الوجود والكثرة
في الماهيات ليست إلا في الوجود خارج عنها ولم يشترك فيه حتى يكون الوحدة في شيء والكثرة في شيء آخر
بل نقول الوجود الواحد سار فيها بعينها وهي عينه مظاهره كما يشاهد في واحد كثيرة وليست وحدة الوجود عددية
ليتنافى الكثرة الحقيقية بل وحدة إطلاقية انبساطية وليس إطلاقها كإطلاق الماهيات ليستلزم كونها
اعتبارية وليس انبساطها في الكثرات كانبساط الماء في الأرض ليستلزم التجزي ولا كانبساط الذهن في الأطراف
ليستلزم حلولها فيها ولا كانبساط البحر في الأمواج ليستلزم تخصص وتجزيها بل كمثل انبساط الصورة في المرآة
والنور في لمعاته والشمس في عكوسه وأطوارها فالوحدة مشهودة بالكثرة والكثرة أطوار الوحدة وهي بمعنى الوحدة
في الكثرة والكثرة في الوحدة فإن نظرت إلى الوحدة تكون الكثرة مرآة لها وحكم المرآة فيها لا يرى وإن نظرت
إلى الكثرة تكون الوحدة مرآة لها وحكم المرآة أن لا يرى وبهذين الاعتبارين يكون الحق مرآة الخلق
والخلق مرآة الحق حيث النظر الأول بالعين اليمنى والنظر الثاني بالعين اليسرى فمن نظر بالعينين
الحق في الخلق والخلق في الحق وهو ذكر في النظر الأول ... الكرار في الطائفة الأولى رأوا الحق
بالعين اليسرى وفي الطائفة الثانية رأوا الحق بالعين اليمنى لكن الطائفة الأولى ... في الطائفة
الثانية رأوا الحق بالعين العوراء والطائفة الثانية ... في الأولى رأوا الحق بالعين الحولاء وكأنه

خرجت عما كانت فيه فانه خارج العقل فالاشياء في عين الكثرة واحدة وفي عين الوحدة كثيرة وان شئت
قلت الوجود واحد كثير بالوحدة والكثرة الحقيقيتين ولا تنافي بين وحدته وكثرته لا علمت ان وحدته
اطلاقية ليست عددية ليست في الكثرة وبذلك ظهر ان وحدة الحق ليست وحدة عددية كما ورد في الخبر ان الله
لواحد لا من العدد شارع الا تلك الوحدة فان العدد يتقوم بها ولا يتقوم بالوحدة العددية للشي الا يتقوم
بالمقابلة اي الوحدة العددية والكثرة المقابلة لها كلا هو شان من شانها ويتقومان بها وهي تقومها
وتقومها وثبت ايضا بقولي الوجود واحد كثير انه واحد في مرتبة الاجمال كثير في مرتبة التفصيل بل
ايضا انه واحد في مرتبة التفصيل حال انه كثير في تلك المرتبة لانك علمت ان الكثرة اطوار الوحدة واطوار الشي
عين ذلك الشي وليس غيره فكذلك باعتبار في ذاته وبعكسه فانه واحد ونحن كثير فلنا في بيني وحدة
وكثرتنا وبالجملة المطلق عين المقيد في مقام التقييد والمقيد عين المطلق في مراتب الاطلاق واعلم
ان المطلق مع المقيد والمقيد ليس مع المطلق فالحق معنا ولسنا معه لتحقق المطلق بدون المقيد
وعدم تحقق المقيد بدون المطلق وتقييد المطلق للمقيد ليس للانضمام ولا بالحلول ولا الاتحاد بل
بالعينية وعدم الاثنوة حلول واتحاد اينجا محال است که در وحدت دوئی عین ضلال است
ثم اعلم انه بصرف الوجود ومحض الفعلية والوجود ظاهر بذاته ومظهر لغيره فهو صرف النور
ومحض الظهور فظاهر بنفس ذاته لنفس ذاته الاطلاقية فهو عالم بنفس ذاته وكذلك بنفس ذاته ۲ فعلم كالذاته
فعلمه بنفس ذاته علم بكل لانه ولا كثرة في ذاته فكلها مندمجة في ذاته والاشياء صور الاسماء وكلها

ومظاهرها

ومظاهرها والمظهر عين الظاهر فالاشياء مندمجة في ذاته فعلمه بنفس ذاته عين العلم بكل لانه وجود
كل لانه فاول ما تعين به تعين بعلمه وذلك هو التعين الاول الجامع لجميع التعينات لانه اطلاق واحدية وتسمى
بالحق الاول وفي ذلك الموطن باعتبار احد وباعتبار واحد فلا وحدة كالاشياء وصورها مندمجة في ذاته
على حذو مجملها بمفاتح ابها بنور الذات فظهرت اسمائه وصفاتها وتعلق علمه بها وسمى بالواحدية الالهية والمرتبة
الالهية والتعين الثاني ومرتبة الجلاء الظهور بالمفصلة عما شانه في العلم وحضرة البطون جامع لهم وهذه
الاسماء والاعيان طالبة للاستجلاء والظهور لانفسها وبعضها لبعضها وبعضها كان طالبا لذلك
الاستجلاء ليتم ظهورها في الاسماء فظهر بنور الذاتي في صور تلك الاسماء والاعيان وتعين حتى تم
ظهورها واستوى على العرش وسمى ابتداء الظهور حضرة الظهور والحق الثاني والحق المخلوق به وحضرة
الظهور وحضرة البطن واحدة بحسب نفس الذات ومختلفة بحسب الظهور العلمي والعيني وليس ان يكون بعض
بحسب الذات لان الاثنوة هو نفسه في الوجود والاختلاف في الظهورات فالمعددات الظاهرة في
مجالي الحق بحسب الحضرتين المسماة باشراق الوداد ضوء وحدها الحقيقية في الحضرتين اي حضرة الظهور
والبطون وحضرة الاسماء فهو حق واودادضوء كثرتها الحقيقية خلق وهي وجود
وشئون ونحو ذلك فاذا اخذت وحدتها النسبية بان اخذت جميعها شيئا واحدا الا على واحد
اي الوجود لذات واحدة وهي حقيقة الوجود فهي اي نفسه الحق واذا اخذت كثرتها النسبية بان الكثرة

تلك الكثرة من حيث انها منتسبة الى الامر الجامع ونسبتها بما هي نسبة الى مفهوم العام الحاصل مع انحاد نسبها
اليه انها اجزائه اي كل واحد منها جزء له وعقلت متعددة من الصفة الوجودية اي من ان كل واحد
منها باخذ وحدته النسبية صفة للوجود ويسمى من اسمائه او عقلت ليس وحدة كل منها في النسبة الى الامر
الجامع من كونه صفة للوجود ويسمى من اسمائه فهي الاعيان المشار اليه المنسوب الى الوجود في الشرح الكبير في
شرح الالفاظ حيث قال ان الكون كل امر وجودي وهو المسمى بحقيقة بمعنى العالم وعليه الغالب ونحو ذلك
قال الشارح فعلم من هذا ان لفظ الكون بالمعنى الذي ذهب اليه المحققون يباين لفظ الوجود على اصطلاحهم
وذلك لان في اللغة بمعنى الوجود ولا يعتبر الا بوجه من الوجوه قال ولا على رأي اهل النظر فبينهما عموم
مرادف على ما سبق وذلك ظاهر قال فيكون بمعنى الوجود عموم وخصوص من وجه لتصادقهما في الممكنات
الحقيقية اي الماهيات الموجودة بانضمام حصة الوجود اليها عند المشائين وانضمام الوجودات الخاصة عند الاشاعرة
كانت او عينية وعند الاشراقيين بنفس المجعولية في مادة التصادق قال ويتخالفان في الحقائق
الالهية اي الاسماء والالهية عند المحققين موجودات بوجود الحق وليست بموجودات — الحقيقية لانها موجودة
عند الفلاسفة لانها امور اعتبارية والصور الكونية ليست بموجودات عند المحققين على ما عرفت والموجودة
عند الفلاسفة لانها حقائق الاشياء ولا يعتبر انفكاكها عن الوجود فيهما قال وبين معنى الكون
عموم وخصوص مطلق اي الكون باصطلاح الفلاسفة اعم من الكون باصطلاح المحققين لان كلما يصدق عليه
الكون

باصطلاحهم يصدق عليه الكون الفلسفي وليس كلما يصدق عليه الكون الفلسفي يصدق عليه الكون
باصطلاحهم فان الكون الفلسفي يصدق على الاعراض ثم وعلى الممكنات الموجودة والكون العرفاني لا يصدق عليه

تمت الحاشية

بسم الله الرحمن الرحيم

قد اختلف اصحاب القلوب من مشايخ العرفاء بعد اتفاقهم في
وحدة الوجود بل الموجود وانه هوية عينية متحققة بنفس ذاتها
في ان حقيقة الواجب عز اسمه هل هو الوجود المأخوذ لا بشرط الاشياء
وعدمها اي نفس طبيعة الوجود من حيث هي هي المعبر عنه عندهم بالهوية
السارية في الواجب والممكن والغيب المجهول وغيب الهوية
وعنقاء المغرب اذ لا يبلغه عقول العقلاء ولا يصطاده اوهام
الحكماء كما قيل بالفارسية عنقا شكار كس نشود دام باز گير كانجا هميشه
باد بدست است دام را او المأخوذ بشرط عدم الاشياء المسمى
بالمرتبة الاحدية والغيب الاول والوجود بشرط لا ففريق
منهم يقولون بالاول وفريق بالثاني والفريقان متفقان
في ان الوجود العام المنبسط على الاشياء والاعيان الثابتة
والخارجية في العلم والعين المعبر بالفيض الرحماني والفيض الاقدس
في مقام العلم والفيض المقدس والحق الثاني والحق المخلوق به
في مقام العين ظل لتلك الحقيقة وظل الشيء عينه بوجه وغيره بوجه
وتحقيق المقام يستدعي مقدمة وهي ان المصداق بالذات لكل
مفهوم ما ينتزع منه ذلك المفهوم مع قطع النظر عن جميع ما يغايره
من الحيثيات التقييدية والتعليلية ويحمل عليه والا لم يكن المصداق
مصداقا بالذات والذاتي ذاتيا كما ان مفهوم السواد ينتزع
من نفس طبيعته مع قطع النظر عن انها مع عدم البياض وغيره من
الاضافات والاعتبارات ولذلك كان حمل ذات

اعلم ان المراد من هذه الطبيعة الطبيعة صرفة والطبيعة غير صرفة والطبيعة المطلقة بنحو الاطلاق غير مشوبة وغير صرفة
اما ان كان المراد بهذا القول فيتبع انها واجبة ازلية ولا يكون مرتبة طبيعة الوجود منحصرة في الصرف
بل الصرف احدى مرتبتها وان كان المراد بهذا الثاني فمعلوم انها لا يكون واجبا ازلية وان كان المراد
بهذا الثالث فمعلوم ان هذه الطبيعة بنحو الاطلاق بحيث لا يكون صرفة ولا مشوبة فلا يكون موجودة في
الخارج تعين تارة صرفة وتارة مشوبة بهذه الطبيعة مع كثرة الاطلاق غير موجود ومع صرفه
غير موجودة في ضمن المراتب وفي مرتبة يكون صرفة وواجبة ازلية وفي مرتبة يكون لا مشوبة حكمية قال صدر المتالهين
له في اول البحث

الشيء وذاتياته عليه بالضرورة الذاتية فان كانت الذات ازلية
كانت الضرورة ذاتية ازلية والا كانت ذاتية غير ازلية
اذا تمهد ذلك فنقول انتزاع مفهوم الوجود عن طبيعة
وحمله عليها باعتبار نفس ذات تلك الطبيعة مع عزل
النظر عن جميع الحيثيات والاعتبارات تعليلية كانت او تقييدية
فكان حمله عليها بالضرورة الذاتية ولما كانت تلك الطبيعة ازلية
والا لكانت لها علة موجودة فيلزم تقدم الشيء على نفسه
فكان حمل المفهوم عليها بالضرورة الازلية واذا كان
الامر كذلك فالوجود الماخوذ لا بشرط هو الحق الواجب
بالذات لا الماخوذ بشرط لا اذ لا دخل لذلك القيد
في انتزاع المفهوم وحمله عليه وضرورته الازلية اذ المفهوم
ينتزع من نفس ذاته من غير ملاحظة الغير والقيد هو ملاحظة
الغير وايضا الوجود العام الجامع للاشياء ظل للوجود
الماخوذ لا بشرط لا الماخوذ بشرط لا وان كانا عينا واحدة
لكن الاعتبار مختلف ولذلك يجامع مع الاشياء
لان بشرط لا يابى عن الاجتماع مع الاشياء ويباين في
قوله تعالى هو معكم وقوله هو الاول والاخر والظاهر والباطن
وقوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وقوله سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال
امير المومنين وسيد الموحدين داخل في الاشياء

في الاشياء لا بالممازجة وخارج عن الاشياء لا بالمزايلة
وقوله لو دليتم بالارض السفلى لهبطتم على الله كما ورد في ذيل
عن ما افاده فان قلت اذا كانت حقيقة الواجب
نفس الطبيعة والطبيعة مع كل موجود فحقيقة الواجب مع كل
موجود اما عينه او جزئه لان الوجود اما عين الموجود او جزئه
قلت قد اشرت الى ان طبيعة الوجود ينتزع منها مفهوم الوجود
مع عزل النظر عن جميع الحيثيات والاعتبارات سوى حيثية
ذاتها وهية الاشياء ينتزع عنها المفهوم باعتبار حيثيتها
التعليلي فليس شيء منها بحق الطبيعة بخلاف الواجب بالذات
ولتباينه في قوله تعالى ليس كمثله شيء فلو كان وجودات
الاشياء افراد الطبيعة الوجود كانت امثاله تعالى عن ذلك
فان قلت فهو تعالى ليس مع الاشياء وقد قال هو معكم
قلت الوجود العام مع كل شيء وهو ظله تعالى كما اشرت اليه و
ظل الشيء عينه بوجه فهو مع كل شيء والحاصل ان الوجود الماخوذ
لا بشرط اي طبيعة الوجود من حيث هي هي موجود بالضرورة
الازلية وكل موجود كذلك هو واجب الوجود بالذات فالوجود
الماخوذ لا بشرط واجب الوجود بالذات والوجود العام
المنبسط عينه بوجه وغيره بوجه وبوجه العينية يصح الوحدة و
بوجه الغيرية يصح الكثرة وبالوحدة يصح التوحيد الوجودي
وبالكثرة يصح اختلاف احكام الواجب والممكن والتنزل

الحيثية البديهية والتعليلية
وجزئيات الاشياء
ينتزع عنها المفهوم باعتبار

والصعود والبدء والمعاد والملل والاديان والشرايع والاحكام
ولو تاملت فيما مر يظهر لك معنى خبر وهو ان وحدة الوجود
وحدة شخصية لا وجود ولا موجود الا هو والوجودات الامكانية
ظهوراته وشئوناته ونسبه واعتباراته موجود توفي على
الحقيقة باقي نسبة واعتبارات واعلم ان الوجود لما كان حيث
ذاته حيث التحقق والعينية فهو متحقق بنفس ذاته ولما كان
واجبا بذاته والواجب بالذات ماهيته انيته فليس فيه سوى حيث
الوجود حيثية ولما لم يكن فيه سوى حيث الوجود حيث فلم يكن معه
شيء كما كان الله ولم يكن معه شيء والان كما كان وهذا
هو الذي يوهم انه وجود بشرط لا والامر كذلك الا ان كونه
بشرط لا من لوازم ذاته ولا دخل له في وجود ذاته فان
قلت فما معنى سريان تلك الحقيقة في الواجب والممكن
اقول معنى السريان الظهور فقد يكون ظاهرا بنفس ذاته لذاته
وهذا سريانه في الواجب وقد يكون ظاهرا في ملابس الاسماء
والاعيان الثابتة في العلم وقد يكون ظاهرا في ملابس اعيان
الموجودات في الاعيان والاذهان وهذا سريانه في الممكن
والكل شئوناته الذاتية فالوجود المأخوذ لا بشرط
عين الوجود بشرط لا بحسب الهوية والاختلاف في الاعتبار
واليه اشير في قوله تعالى قل هو الله احد فان لفظة
هو ضمير يشير الى ان لا اسم له ولفظة الله اسم الذات

بحسب الظهور الذاتي ولفظة احد قرينة دالة على ان اسم الله
هاهنا للذات فانه مشترك بين الذات وبين الذات الجامعة
لجميع الصفات وفي الظهور الذاتي لا نعت ولا صفة بل الصفات
منفية كما قال عليه السلام وكمال التوحيد نفي الصفات عنه
اي الغيب المجهول هو الذات الظاهرة باحديته ولما
كان لفظة احد قد يطلق بمعنى سلبي كما في هذا الموضع فانه يسلب عنه
جميع الاشياء بل الاسماء والصفات ايضا فهو اسم انه خال
عن الاشياء فاقد لها بل عن النعوت والكمالات وهو تمام
بوحدته كل الاشياء وجميع النعوت والكمالات فاستدرك
بقوله الله الصمد فان الصمد هو الواحد الجامع ثم استدل
عليه بقوله لم يلد ولم يولد اي لم يخرج عنه شيء ولم يخرج عن شيء
فيكون ناقصا بخروج شيء عنه او بخروجه عن شيء فاحديته بسلب
تعينات الاشياء عنه وصمديته باندماج حقائقها فيه
هذا بيان المرام في هذا المقام والله العالم هذا الحق من العالم الفاضل
والعارف الكامل والمحقق المدقق والموحد المتفرد جناب ميرزا محمد رضا قمشه‌ای

حسب الفرموده نواب مستطاب اجل امجد ارفع اعظم
نواب عماد الدوله دام اجلاله العالی تحریر شد
فی ۲۳ شهر ذیحجه الحرام ۱۳۰۴
[illegible]

۱۰۲

محمد ۱۳۵۰ [illegible]

[illegible] که [illegible]
[illegible] در مجلس [illegible] غزل [illegible]

۱۹۸

كل الكمال عند الوجهك محمد
لكنه في الكمل منصلد

آنکه سر در [illegible] نشند
وز تو خبری بگوش هرگز رسند
اکنون چو بر دیم و فرد [illegible]
هم گوش خبر شنید و هم دیده [illegible]

[illegible]

وآداب ارباب العقول لذي الهوى
كآداب اهل السكر عند اولي التقى
فقد قد لمن ان قال صب متيم
بالوجد شيئاً لا تعلق بذي الغضى
وفي السكر بالحب عنا اسن التقى
يضاق الا الاراح المرتبة للعقى

[illegible]

١٠٣

هو الله

این کتاب از متملکات اینجانب است [illegible]

[illegible] ١٣٢٥ [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

١٠٠٢

١٨

[illegible]

ز شاخ لاله [illegible]

به شاخ دلکش الا [illegible] نشیند

[illegible]

[illegible] سنه ١٢٤٦ هجریه